



Mémoire Master 2

Université Sorbonne Paris 1

UFR 10: PHILOSOPHIE

Année 2014- 2015

Directeur recherche: Dimitri El Murr

Paloma MANSILLA MARTÍN

Histoire de la Philosophie

N° étudiant: 11039444

Le pouvoir du langage chez Protagoras et Gorgias

Logos, Pouvoir, Vérité.

"Ce que je tenterai de faire,
Socrate, c'est de te révéler, avec clarté,
toute la puissance de la rhétorique"
(Platon, *Gorgias*, 455d 6-7)

Introduction:

La réflexion sur le rôle, le statut et les possibilités du langage a occupé une place centrale dans les débats philosophiques depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Que cette réflexion soit menée d'un point de vue théorique ou pratique, elle est toujours présente en philosophie. En effet, tout questionnement philosophique suppose toujours, volontairement ou involontairement, une prise de position par rapport à ces interrogations, qui est soit mise en scène et présentée à travers l'utilisation que l'on fait du langage, soit explicitement développée dans une théorie sur celui-ci. Le langage est l'instrument de la philosophie. Dès lors, faire de l'instrument de la philosophie l'un des objets d'étude de celle-ci revient à cerner les conditions de possibilité de la pensée, ses limites et ses ressources et donc ultimement, à légitimer la position que l'on tient. Il n'est donc pas étonnant qu'un grand nombre de penseurs aient placé au centre de leurs examens philosophiques une analyse du langage, de son utilité, de sa valeur et de ses capacités.

Cette prise de conscience de l'importance du rôle épistémique et pratique du langage a eu lieu surtout au cinquième siècle avant Jésus-Christ, avec l'entrée en scène de ces philosophes-rhétieurs qu'étaient les sophistes. C'est à partir d'une étude du *logos*, compris comme langage en un sens large, c'est-à-dire comme l'expression linguistique, les conditions dans lesquelles celle-ci a lieu et son contenu que nous désignerons dorénavant par le terme de « discours », que les sophistes, développent différentes théories sur le monde, sur la connaissance, en somme, différentes perspectives philosophiques.

Mais c'est surtout avec Protagoras et Gorgias que la question du statut du langage, de son rôle et de ses possibilités devient une question fondamentale. Malgré les différences qui séparent la perspective gorgienne et protagoréenne sur un grand nombre d'aspects, nous avons choisi d'étudier les deux en même temps. D'abord parce que nous pensons que sur cette question du pouvoir du langage les deux visions se recoupent amplement, ensuite parce que, même si elles ne sont pas tout à fait équivalentes, le fait de les comparer, de les rapprocher et de les différencier, nous permet de compenser la rareté des sources, et de reconstruire soit par ressemblance soit par différence la pensée des deux sophistes, l'une par rapport à l'autre. Il s'agit donc d'un choix justifié aussi bien d'un point de vue philosophique que méthodologique.

Si nous disons que la question du statut du langage s'est surtout posée chez ces deux auteurs, c'est parce qu'ils sont les premiers qui, tout comme les poètes avant eux, ont attribué au langage un pouvoir surplombant. Mais, à la différence des poètes, ils l'ont fait dans une perspective rationaliste. En ce faisant, ils ont placé l'interrogation sur le langage au centre de la réflexion philosophique. L'originalité de la pensée des sophistes, et surtout de la pensée gorgienne et protagoréenne, tient précisément à cette prise de conscience de l'importance du rôle que joue le langage dans les démonstrations, dans l'organisation de la pensée et dans la défense d'une certaine position. Prise de conscience qui se traduit par l'assignation d'un pouvoir presque absolu au discours qui est sans cesse revendiqué. On peut donc dire que le langage est au cœur de la pensée sophistique, que c'est parce que les sophistes ont reconnu la puissance du langage qu'ils ont vu la nécessité de l'étudier, de le placer au centre de leurs analyses.

Les sophistes attribuent donc un pouvoir surplombant au langage qui le fait être premier. Or, dire que le langage est premier revient à dire qu'il a une autorité. Si on dit que le langage a du pouvoir compris comme autorité, c'est en tant qu'il règle la connaissance, qu'il est à l'origine des décisions sur les valeurs et qu'il légitime ce que l'on dit. Le langage a du pouvoir parce que c'est lui qui décide de la vérité ou de la fausseté de ses énoncés, parce qu'il est premier par rapport aux critères que la philosophie pose comme absolus. Mais pour affirmer que le langage a du pouvoir, qu'il a la capacité et l'autorité de déterminer la vérité, il faut nier ou du moins relativiser l'existence de critères absolus qui feraient du langage non pas une cause de détermination mais uniquement un outil d'investigation et de communication. Si le langage est premier dans une perspective sophistique c'est en tant qu'il n'est pas soumis, qu'il n'est pas limité ou restreint par des critères extérieurs ou supérieurs, par des critères absolus. C'est pourquoi, Gorgias comme Protagoras rejettent l'existence d'une vérité absolue par rapport à laquelle le discours serait réglé. Pourtant, dans une conception classique du langage que le sens commun accepte et avec laquelle la philosophie travaille, les discours et le langage sont utiles, possibles et ont de la valeur du moment qu'ils se construisent par rapport à une certaine exigence de vérité. En effet, un discours faux n'a pas la même légitimité qu'un discours vrai, cela semble évident. Or, Protagoras et Gorgias suppriment cette distinction en supprimant le critère qui l'établit. Mais alors on ne voit plus comment on pourrait introduire une différence entre les discours, comment on pourrait légitimer un *logos* plutôt qu'un autre, ce qui ferait que le langage soit utile dans une perspective épistémique et que l'on puisse légitimer la position

sophistique elle-même. Du moment, que l'on rejette tous les critères qui nous permettent de poser la différence de valeur entre les discours, le discours du sophiste a la même prétention à la vérité que celui de son adversaire et parler serait équivalent à ne rien dire.

Ainsi, nous arrivons à ce qui semble être un problème majeur de la conception du langage des deux sophistes: pour que Protagoras et Gorgias puissent attribuer un pouvoir surplombant au *logos* ils doivent rejeter l'existence de tout un ensemble de critères absolus, dont la vérité. Or, ce sont précisément ces critères qui fondent la valeur du langage et qui nous permettent de justifier son existence en philosophie. Nous sommes donc face à une impasse, puisque la condition qui fait que l'on puisse défendre le pouvoir du discours est également la cause de la destruction de celui-ci, ce qui nous empêche de poser sa légitimité, son utilité, voire son existence. En donnant un pouvoir excessif au langage, on le rend inutile et impossible, on provoque son effondrement. La question que l'on trouve alors derrière ce problème est celle de savoir pourquoi parler en philosophie si ce n'est pour dire le vrai, pour connaître adéquatement ou pour transmettre des connaissances justes.

La seule façon de dépasser cette difficulté, c'est de comprendre comment il est possible d'accorder de la valeur à un langage qui n'a pas pour objectif, ni pour critère le vrai. Cela revient à étudier en quel sens le pouvoir du langage peut être posé comme légitime, utile et possible, dans une perspective protagoréenne ou gorgienne, sans que celui-ci soit rapporté à l'exigence de vérité. Dès lors, l'enjeu est de refonder la possibilité de parler et de défendre l'existence d'un discours philosophiquement signifiant mais qui ne soit pas un instrument de connaissance. Le problème qui va nous occuper dans ce travail est celui de comprendre comment une conception du langage libérée de l'impérieuse exigence de vérité peut être possible et surtout pourquoi elle peut, tout de même, avoir une valeur philosophique. C'est la possibilité de parler et de parler justement par rapport à de nouveaux critères qui ne nécessitent pas d'un absolu que nous allons tenter de poser en étudiant la conception du langage de deux des plus grands penseurs du cinquième siècle. En ce faisant, nous allons explorer les limites d'une certaine façon de concevoir le rôle du langage dans la réflexion philosophique.

Notre étude a donc une double visée : d'une part, il s'agit de prouver que la valeur du langage ne dépend pas de l'absoluité des valeurs qui lui sont externes, que le langage ne perd pas sa valeur lorsque le caractère absolu des critères est nié, mais qu'au contraire, cette négation a pour conséquence la libération du langage, condition

nécessaire pour affirmer son pouvoir. D'autre part, nous cherchons à montrer que si cette négation du critère de la vérité n'est pas une entrave pour affirmer le pouvoir du langage au sens de sa puissance normative ou pour défendre son existence, c'est parce que ces deux aspects dépendent du pouvoir du langage, compris comme l'ensemble des puissances du discours. C'est en se basant sur les possibilités, sur les capacités du langage que Protagoras et Gorgias peuvent légitimer le pouvoir, l'utilité, la valeur et l'existence du *logos*. Dès lors, la question de savoir comment on peut poser la valeur et le pouvoir du discours indépendamment du critère de vérité doit être rapportée à une interrogation qui a pour but de définir quelles sont les puissances que Gorgias et Protagoras confèrent au langage tout en se passant de la notion de vérité.

Afin de défendre la conception sophiste du langage en démontrant ces deux thèses, nous étudierons d'abord comment nos deux sophistes séparent le langage de la nécessité de dire le vrai, comment ils posent les conditions et la possibilité de la libération du *logos* et donc les conditions pour soutenir le pouvoir surplombant du langage. Donc nous poserons dans un premier temps, de façon négative, le pouvoir du langage en refusant toute conception qui tenterait de le limiter, toute conception qui placerait le langage en une position secondaire. Ensuite, dans un deuxième temps, nous refonderons le pouvoir du langage au sens de la possibilité pour celui-ci d'exister, mais aussi au sens de la possibilité d'être normatif, de façon positive, à partir des puissances que les sophistes attribuent au langage et donc nous verrons de quels pouvoirs le langage du sophiste est doté.

Première partie: Le refus de l'absolu comme condition du pouvoir du langage.

Supprimer le caractère normatif de la vérité. Tel est le geste révolutionnaire que la sophistique en général et Protagoras et Gorgias en particulier, accomplissent dans le but de libérer le langage de tout "niveau d'arbitrage métalinguistique"¹. C'est contre la vérité comme critère de détermination du langage en particulier et contre toute forme d'absoluité comme référence épistémique ou pratique en général que l'effort critique des sophistes d'Abdère et de Léontinoi est dirigé. Cet effort a un objectif et une conséquence claires: inverser l'ordre de priorité entre langage et vérité, autrement dit, rendre la vérité tributaire du langage et non pas à l'inverse. Ce changement de perspective suppose que l'on puisse penser le langage indépendamment de l'exigence de vérité qui a, depuis l'apparition du platonisme, orienté toute la réflexion philosophique, et donc que l'on puisse remettre en question toute une série de critères normatifs.

Or, pour réaliser cette négation radicale de l'autorité de l'absolu et bien cerner quelle est la place du langage dans la pensée du Vs, il faut faire "table rase"² de tous ces critères qu'une volonté de savoir qui définit les règles de la connaissance et détermine le statut du langage, a posées. Parmi ces critères on tient à distinguer deux principalement: la logique qui norme le langage de l'intérieur et d'un point de vue formel et la réalité qui le contraint de l'extérieur en fixant un contenu légitime. En dépassant ces repères de la valeur de vérité, le langage peut abandonner le rôle que la tradition philosophique lui a conféré: il cesse d'être uniquement un instrument de recherche et de transmission des connaissances au service du vrai pour s'ériger en maître et souverain. Le fait de parler et le fait de dire, ne doivent plus être limités au dire vrai et au parler juste. Le langage peut imposer ses propres normes et ses propres limites, il peut se légitimer par rapport à lui-même. C'est en ce sens qu'il sera possible de dire que le langage a du pouvoir. Ainsi, afin de libérer le langage de toute normativité absolue, nous allons assister à une déconstruction progressive des critères et des différentes conceptions du vrai en partant d'une critique générale du statut de la valeur de vérité qui nous aidera à situer la pensée de Protagoras et Gorgias et à montrer en quel sens on peut dire qu'ils rejettent toute forme d'absoluité, pour arriver à la déconstruction de l'ontologie et de la vérité-correspondance, en passant par une remise en question d'une conception erronée du rôle de la logique, qui suppose le rejet de l'existence de la vérité-cohérence.

1 Nous reprenons la formulation de M.Foucault. cf. p.60 (Foucault, 2011)

2 Nous reprenons l'expression de J. De Romilly. cf. Romilly (1988)

I. Nier l'existence de la vérité absolue

« Comment dire le vrai ? » Voilà l'une des interrogations majeures sur laquelle ont travaillé les philosophes depuis Platon jusqu'à nos jours. Presque toutes les théories du langage dans l'Antiquité sont des analyses des moyens d'atteindre et de communiquer le vrai. Il n'est donc pas étonnant que dans un tel contexte idéologique l'idée que la légitimité du discours se décide par rapport au vrai, soit généralement acceptée. C'est bien là la thèse que défend Foucault dans son introduction aux cours du Collège de France: "avec la philosophie platonicienne, le discours efficace, le discours rituel, le discours chargé de pouvoirs et de périls s'est ordonné peu à peu à un partage entre discours vrai et discours faux"³.

C'est à cet empire du vrai que nos deux sophistes doivent donc s'attaquer pour libérer le langage de toute normativité épistémique et poser le pouvoir du *logos*. C'est en se plaçant à l'extérieur de l'exigence de vérité qu'ils peuvent refonder une autre conception du langage, une conception qui permet d'assigner au *logos* la place centrale qui est la sienne. Ainsi, il faut dans un premier temps comprendre en quel sens nous pouvons dire que Protagoras et Gorgias, chacun à sa façon, remettent en question la fonction normative de la vérité. Autrement dit, il s'agit de déterminer s'il est vrai que les deux sophistes rejettent l'existence d'une vérité absolue par rapport à laquelle le discours serait normé. De même, nous allons tenter de mieux comprendre pourquoi nous affirmons que renoncer à la vérité c'est poser les conditions nécessaires pour accorder du pouvoir au langage. Pour ce faire, nous allons d'abord analyser la portée et les limites du relativisme de Protagoras afin de voir jusqu'où s'étend le refus de la vérité comme critère absolu. Ensuite, nous étudierons comment Gorgias différencie le domaine du langage de celui du vrai, ce qui lui permet d'affirmer l'indépendance du langage par rapport au vrai.

1. L'homme-mesure ou la vérité multiple.

Déterminons d'abord avec Protagoras en quel sens on peut dire que le sophiste rejette l'existence de l'absolu, d'une vérité unique et indépendante de tout contexte qui légitimerait le *logos*. Nous allons donc étudier le relativisme du sophiste d'Abdère.

3 p.64 (Foucault, 1971)

1.1 Le relativisme de Protagoras

Malgré l'existence de quelques avis divergents, il est généralement admis que Protagoras soutenait une position relativiste⁴. Nous définissons cette notion de relativisme tout comme Richard Bett le fait dans son article⁵, en un sens très général. Une théorie est relativiste du moment qu'elle suppose que les énoncés doivent être tenus comme vrais ou faux uniquement par rapport à un certain point de vue. Or, si nous pouvons dire que l'abdéritain était un relativiste en ce sens, c'est à cause de la thèse protagoréenne de l'homme-mesure que Platon énonce dans le *Théétète* en ces termes :

« Il dit en effet, n'est-ce pas, que l'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont, au sens où elles, sont, de celles qui ne sont pas au sens où elles ne sont pas »⁶

Cette thèse de l'homme mesure a été commentée tout au long de l'histoire de la philosophie et interprétée de différentes manières, mais toutes ces interprétations supposent une certaine forme de relativisme plus ou moins radical.⁷ Comment comprendre alors cette affirmation qui est sûrement la plus connue de toute la pensée sophistique ? Dans le *Théétète* Platon l'énonce dans un contexte précis, au sein d'une réflexion sur la nature du savoir, une fois que Théétète a proposé une première définition de celui-ci : la science est la sensation. C'est dans ce cadre que Platon interprète la thèse du sophiste en un sens relativiste, comme une thèse qui soutiendrait que tout ce qui « apparaît » à quelqu'un est de cette manière pour cette personne. Ensuite,⁸ Platon ramène l'apparence à la sensation et il pose l'exemple du même vent qui à une personne semble froid et à une autre chaud. L'homme est donc la mesure de toutes les choses au sens où les sensations qu'il perçoit sont toujours vraies de son point de vue. « l'homme » en tant qu'individu est la « mesure de toutes les choses » c'est-à-dire qu'il est le seul juge de la nature et de la façon d'être des choses dont il fait l'expérience. Par la suite, Platon généralise la notion d'apparence et fait porter le relativisme que la thèse de l'homme-mesure suppose aux opinions et non plus seulement au domaine des

4 cf. Bett (1989)

5 cf. Bett (1989)

6 Platon, *Théétète*, 152a3-5 (Brisson, 2011)

7 cf. Bett (1989)

8 Platon, *Théétète*, 152b14 (Brisson, 2011)

sensations.⁹ Les « choses » dont nous parle Protagoras ne sont plus simplement ce que l'on rencontre dans notre expérience mais d'une façon plus générale, les positions que l'on tient. Ainsi nous avons un sens plus large de la thèse de l'homme-mesure : toute opinion qu'un homme aurait, toute position qu'il défendrait, serait légitime. Donc on peut interpréter la thèse de l'homme-mesure à partir de la présentation qu'en fait Platon dans son argumentation comme une thèse qui défend que tout apparaître compris en un sens large peut être vrai. Dès lors, cette thèse implique qu'il n'y a aucune légitimité à corriger les différents avis ou sensations en vertu d'une valeur absolue, extérieure et normative, que rien ne nous permet de régler et d'orienter absolument les apparences dans une même direction. Elle suppose qu'il n'y a pas de vérité ou que si vérité il y a, elle est plurielle et non pas exclusive:

« On ne doit pas non plus s'exprimer en accusateur, déclarant le malade ignorant parce qu'il a des opinions de telle sorte, et l'homme en bonne santé savant parce qu'il en a des différentes »¹⁰

et plus tard :

« représentations qu'alors certains, par inexpérience, appellent vraies ; moi, je les appelle meilleures les unes que les autres, mais plus vraies, nullement »¹¹

La première référence montre bien cette idée de laquelle nous parlions à savoir qu'il est impossible de poser une normativité, de juger ou de « s'exprimer en accusateur », il n'y a pas de légitimité à définir une forme de sagesse ou une forme adéquate de sensation ou d'apparence en vertu du critère de vérité parce que celui-ci n'est jamais absolu. Cette absoluté de la vérité est niée dans le deuxième extrait, à travers ce passage du terme « vraies » à celui de « meilleures », à travers le passage d'une normativité absolue à une normativité relative. L'idée que Socrate exprime alors au nom de Protagoras est claire : si on veut appeler une apparence vraie on peut le faire tant qu'on n'accordera pas à celle-ci un caractère normatif, tant que derrière cette idée de vérité on garde présent à l'esprit un certain relativisme. Si Protagoras introduit cette notion de qualité « meilleure », une

9 cf. Platon, *Théétète*, 172a5-b2 (Brisson, 2011). Pour une analyse de la généralisation de la théorie de la sensation à une théorie des opinions en général cf. Burnyeat (Janv 1976)

10 Platon, *Théétète*, 166e6-167a4 (Brisson, 2011)

11 Platon, *Théétète*, 166b4-6 (Brisson, 2011)

notion pratique pour remplacer la notion théorique de « vérité », c'est précisément pour rejeter le préjugé qui supposerait l'exclusivité d'un critère unique et absolu de jugement. En ce sens, on peut bien dire que Protagoras était un penseur relativiste.

D'autre part, Sextus Empiricus fait une autre lecture de cette même thèse qui aboutit à une autre forme de relativisme. Pour Sextus, avec cette formule de l'homme-mesure, Protagoras n'aurait pas tellement voulu dire que les choses sont *pour le sujet* telles qu'elles apparaissent au sujet mais que les choses sont en même temps de façon objective, en elles-mêmes et non pas seulement pour le sujet, telles qu'elles apparaissent à tous les hommes et qu'en fonction des différentes conditions du sujet, celui-ci perçoit différents aspects de la réalité.¹² Or, cette thèse suppose également une autre forme de relativité, moins radicale, mais une relativité tout de même, qui nous permet d'affirmer que Protagoras rejetait l'existence de la vérité ou, comme Sextus le formule, qu'il peut être rangé « dans le chœur des philosophes qui ont supprimé le critère »¹³. Selon l'interprétation de Sextus qui est d'ailleurs similaire à celle d'Aristote¹⁴, les choses comprennent une infinité de possibilités. Possibilités qui sont déterminées dans le rapport de la chose à un certain sujet qui les perçoit. Toutes ces possibilités étant dès lors vraies puisqu'elles existent toutes effectivement d'une certaine manière, dans un certain rapport. Dès lors, une perception n'est pas plus vraie qu'une autre et le critère de vérité comme critère absolu de détermination ne peut plus être posé. L'homme est mesure de toutes les choses au sens où il est « critère » de vérité. C'est par rapport à son point de vue que la vérité ou la fausseté des énoncés est posée. Ainsi, est vrai ce qui me semble être tel et faux, ce qui s'oppose à ma vision.

Que l'on pense que cette formule de Protagoras implique que toute chose est *pour une personne donnée* telle qu'elle apparaît à cette personne, comme le fait Platon ou qu'on l'interprète comme le fait Sextus Empiricus, comme un subjectivisme qui suppose que toute chose est en même temps de toutes les façons dont elle apparaît aux différents sujets connaissants, dans tous les cas, on voit bien que pour Protagoras, la vérité se joue par rapport à un point de vue, qu'elle n'est pas un donné fixe. Dans les

12 "Protagoras d'Abdère", Fragment 29 a et b: *Contre les savants* VII 60-61 et *Esquisses pyrrhoniennes* I 216-219, Sextus Empiricus [DK et U B1 et A14],

13 "Protagoras d'Abdère", Fragment 29 a et b: *Contre les savants* VII 60-61 Sextus Empiricus [DK et U B1]

14 Pour plus de précisions sur cette distinction et pour une analyse des implications de chacune d'elles, cf. Burnyeat (Janvier, 1976)

deux cas, il est impossible de poser l'absoluité de la vérité et de l'ériger en critère normatif. Tout est vrai en un certain sens et faux en un autre et donc rien n'est absolument vrai ni absolument faux. La distinction entre le vrai et le faux se perd et, avec celle-ci, la possibilité de poser un critère qui distinguerait une légitimité absolue d'une illégitimité absolue.

1.2 Vérité multiple et pouvoir du langage

Nous avons donc vu que Protagoras niait l'existence de la vérité comprise comme critère normatif en expliquant en quel sens on pouvait considérer sa position comme relativiste et en explicitant le lien qui unit relativisme et négation de la vérité comme critère. Maintenant il s'agit d'expliciter quels sont les conséquences que l'on peut tirer de cette négation de la valeur absolue, et donc normative, de la vérité par rapport à la conception du langage.

En effet, ce que suppose cette négation de la valeur normative de la vérité c'est une mise à égalité de tous les énoncés. Dans les deux interprétations de la théorie de l'homme-mesure on arrive à la conclusion que ce que l'on dit et ce que l'on tient sur le monde est toujours vrai en un sens. Si toutes les apparences sont vraies comme on l'a vu, du moment que l'on dit ce qui nous apparaît, on dit le vrai. Tout énoncé sera dès lors vrai du moment que l'émetteur veut dire le vrai c'est-à-dire la sensation ou l'apparence qui est la sienne. Ainsi, lorsque l'on dit que le vent est froid ou chaud, on dit dans les deux cas une vérité puisque le vent est froid pour celui à qui le vent apparaît comme tel et chaud d'un autre point de vue. Toute la question sera alors celle de savoir comment le langage exprime cet apparaître, quel sera le rapport entre ce que l'on dit et ce qui est au sens de ce qui nous apparaît, quel sera le rôle que le langage joue dans la détermination du rapport à l'être.

Or, si tout *logos* est vrai en ce sens, la vérité ne peut pas être un critère de détermination de la légitimité des discours ni le but du langage. Le langage du sophiste n'est pas un instrument pour trouver *la* vérité ou pour l'exprimer car celle-ci n'existe pas absolument. On peut voir cela d'une autre façon : tout discours accompli d'ores et déjà son objectif, le dire-vrai, du moment qu'il dit des apparences, des vérités relatives. Le langage n'est pas réglé par rapport à un objectif impossible.

Nous avons donc vu comment chez Protagoras le critère de vérité est détruit ou

plutôt relativisé, comment la vérité se détermine dans un rapport et non pas de façon absolue. Ainsi, le relativisme de Protagoras nous permet bien d'affirmer que le sophiste d'Abdère rejette toute forme d'absoluité. Or, cela suppose que le discours ne doit pas dépendre de ce critère pour avoir de la valeur. Une fois que l'on a relativisé la valeur de vérité, tous les discours sont vrais et faux d'une certaine façon. En ce sens, dire qu'un discours est vrai c'est tout simplement accepter de partager un certain point de vue, se placer dans un contexte épistémique mais rien de plus.

2. La dévalorisation du vrai comme critère.

Regardons maintenant en quel sens on peut dire que Gorgias refuse aussi l'idée que la vérité norme le discours. On ne peut pas dire que Gorgias soit un penseur relativiste comme Protagoras, puisque aucun des extraits ou des témoignages qui nous sont parvenus nous indique que le sophiste de Léontinoi aurait fait varier la valeur de vérité en fonction des points de vue.¹⁵ La perspective gorgienne ne s'adapte pas à cette définition générale du relativisme que nous avons posée en 1.1. Pourtant, nous pouvons dire qu'il existe également chez Gorgias un rejet de la valeur normative de la vérité mais qui prend une autre forme. Chez Gorgias, nous assistons plus à une dévalorisation de la valeur de vérité, de l'intérêt qu'il faudrait lui porter qu'à une négation de son absoluité.

2.1 La vérité chez Gorgias

Gorgias ne relativise donc pas la vérité mais qu'en pense-t-il de celle-ci, de sa nature ? En réalité, le sophiste de Léontinoi fait très peu de références à l'existence de la vérité. Les seules fois où il mentionne la vérité comme critère, c'est dans ses écrits rhétoriques¹⁶. Or, dans ces textes, il est difficile de déterminer exactement quel est le statut de ses affirmations, de faire la part entre ce qu'il défend vraiment et les thèses de l'opinion commune qu'il reprend pour mieux persuader ses adversaires. Ces textes sont des essais de rhétorique et non pas des essais philosophiques, ce sont des illustrations de la façon dont une argumentation doit être menée pour persuader. En ce sens, Gorgias

¹⁵ Pour une démonstration qui montre pourquoi Gorgias ne peut pas être un penseur relativiste cf. Bett (1989)

¹⁶ cf. "Gorgias de Léontinoi", Fragment 52 *L'éloge d'Hélène*, Gorgias [DK et U B11] (Pradeau, 2009) et "Gorgias de Léontinoi", Fragment 53: *La Défense de Palamède*, [DK et U B11a] (Pradeau, 2009)

pouvait très bien utiliser des avis qui n'étaient pas les siens, défendre des positions qu'il ne partageait pas pour exemplifier l'art et les capacités du rhéteur. Nous ne prétendons pas en disant cela supprimer l'intérêt philosophique de ces fragments, mais simplement introduire la nécessité d'aborder les thèses qui y sont défendues avec précaution.¹⁷

En effet, que ce soit dans l'*Éloge d'Hélène*¹⁸ ou dans la *Défense de Palamède*¹⁹, Gorgias fait constamment appel à la nécessité de dire le vrai mais dans les deux cas on se situe dans un contexte juridique. Gorgias est l'avocat des deux accusés et donc, même s'il parle de vérité, on peut supposer qu'il s'agit de la vérité que tout avocat présente devant le juge, de la vérité qui intéresse l'accusé. C'est pourquoi, les constantes références à la nécessité de dire le vrai peuvent être interprétées comme une ruse rhétorique, comme un effet de style qui contribue à persuader le juge, et donc le lecteur, de la vérité des propos tenus. C'est en ce sens que dans la *Défense de Palamède*, l'appel à la nécessité de montrer le vrai est le fil conducteur du raisonnement.

Mais pour déterminer si Gorgias fait vraiment référence à une vérité normative ou pas, nous devons analyser de plus près ce qu'il entend par vérité et comment il la présente. C'est dans la *Défense de Palamède* que nous trouvons une définition de la vérité qui relève d'une certaine forme d'objectivité : le vrai est ce qui coïncide avec les faits. :

« Mais auprès de vous, qui êtes les premiers des Grecs, et qui en ont le renom, ce n'est ni par les secours des amis, ni par les supplications, ni par les lamentations, qu'il faut vous persuader, mais c'est par l'évidence manifeste du juste, en expliquant le vrai sans chercher à tromper qu'il me faut échapper à ces accusations. Il ne faut pas que vous prêtiez plus d'attention aux discours qu'aux actions. »²⁰

Ce sont les actions qui comptent, qui doivent nous aider à décider, ce sont elles, qui sont le repère, la vérité. Dès lors le langage s'il veut être vrai, il devra présenter les faits tels qu'ils sont. Or, si Gorgias défend cette conception de la vérité, le langage pour lui, doit bien être réglé par rapport à une exigence de vérité. Pourtant, dans l'*Éloge d'Hélène*, la

17 En effet, nous pensons que la valeur philosophique des discours de Gorgias ne doit pas tellement ou pas seulement être cherchée du côté de ce qui est dit et soutenu explicitement. Elle se trouve plutôt dans la façon d'argumenter, dans l'aspect formel, dans ce que le discours fait et a pour but de faire. Nous démontrerons cela plus tard dans notre étude.

18 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 52 (2): *L'éloge d'Hélène*, Gorgias [DK et U B11] (Pradeau, 2009)

19 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 53 (4), (24), (28), (33) et (35): *La Défense de Palamède*, [DK et U B11a] (Pradeau, 2009)

20 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 53 (33-34): *La Défense de Palamède*, [DK et U B11a] (Pradeau, 2009)

vérité est définie comme ce qui résulte du discours, comme un effet de celui-ci. C'est en quelque sorte le discours qui pose la vérité :

« Quant à moi, je veux, par un discours empreint de rationalité, d'abord détourner l'accusation de celle que l'on décrie, ensuite apporter la preuve complète que ses détracteurs sont des menteurs, montrer le vrai, enfin, mettre un terme à l'ignorance ».²¹

Dans cet extrait, Gorgias nous dit bien qu'il va présenter la vérité mais par la suite, il ne présente pas les faits. Sa défense n'est pas basée sur une analyse objective de ce qui a eu lieu mais sur une étude des causes qui auraient poussées Hélène à abandonner sa patrie et qui pourraient être utilisées pour l'accuser. On a plutôt l'impression que ce qui fait la vérité de ce qui est défendu dans l'*Éloge d'Hélène*, c'est le discours du sophiste lui-même plus que les faits. En ce sens, ce n'est pas tellement la vérité qui légitime le discours comme le discours qui fonde la vérité.

Que pouvons-nous alors déduire de ces deux conceptions opposées ? Y a-t-il une vérité objective pour Gorgias qui légitimerait le langage ? Il se pourrait effectivement que Gorgias ait défendu l'existence d'une certaine forme de vérité même si nous ne pouvons pas déterminer son statut. Il faut donc laisser cette question en suspens. Pourtant, ce qui est clair c'est que si Gorgias pensait l'existence d'une vérité, celle-ci ne norme le langage. C'est bien en ce sens que nous pouvons rendre les conséquences que l'on tire de l'analyse de l'*Éloge d'Hélène* et de la *Défense de Palamède* compatibles : la vérité ce sont les faits qui ont eu lieu, mais le langage n'a pas pour but de les présenter, il peut définir sa propre vérité. Comme ce point est crucial pour notre étude nous allons analyser de plus près cette hypothèse.

2.2 Langage et vérité, deux domaines indépendants

En effet, s'il n'est pas possible de trancher définitivement entre une interprétation de la théorie gorgienne qui poserait l'existence de la vérité absolue et une lecture qui rejetterait l'existence de celle-ci, nous pouvons pourtant montrer que si la vérité existe, elle n'est pas un critère normatif du langage. Cela est possible du moment que l'on comprend que chez Gorgias le langage est indépendant du domaine de la vérité, qu'il ne se rapporte pas à celui-ci pour fonder sa légitimité. Cela est une conséquence de la

21 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 52 (2): *L'éloge d'Hélène*, Gorgias [DK et U B11] (Pradeau, 2009)

nature du langage, de son incapacité à dire vrai et à dire le vrai.

Gorgias défend, aussi bien dans l'*Éloge d'Hélène* que dans la *Défense de Palamède*, que le langage ne peut pas présenter le vrai, que le langage par ses seules ressources, ne nous permet pas de trancher entre la vérité et la fausseté du discours.

« Si donc il était possible que, par l'entremise des discours, la vérité des actes devienne limpide et évidente pour les auditeurs, à la suite de mes propos la décision serait aisée ; puisqu'il n'en est pas ainsi, protégez ma personne [...] ! »²²

C'est d'ailleurs sur cette impossibilité du *logos* à présenter la vérité que Untersteiner se base pour défendre sa présentation de Gorgias comme penseur tragique.²³ Dès lors, le langage ne peut pas être vrai ou faux parce qu'il ne peut pas présenter la vérité plus que la fausseté. Or, s'il ne peut pas présenter la vérité il serait absurde d'évaluer son utilité ou sa légitimité par rapport à sa capacité à dire vrai. De même, on comprend mieux pourquoi dans l'extrait cité ci-dessus²⁴ on avait cette deuxième phrase surprenante qui incitait les juges à considérer les actes et non pas les discours. C'est en tant que le langage ne présente pas le vrai, qu'il ne peut pas être vrai, qu'il ne faut pas se baser sur les discours pour prendre une décision. Dès lors, on peut dire que si la vérité existe chez Gorgias, le langage n'a pas pour fonction de l'exprimer. Le domaine du langage est, par définition, celui de l'illusion ou du moins, un domaine neutre où la vérité ne doit pas être tenue en compte pour juger de la légitimité, de la valeur ou de l'utilité du discours. En quelque sorte, la question de la vérité ne doit pas être posée par rapport aux discours, du moins elle ne doit pas être posée de la façon dont les philosophes la posent.

Nous avons donc dans un deuxième temps montré que si on ne peut pas prouver que Gorgias refuse l'existence d'une vérité absolue comme critère, puisque nous n'avons pas des sources suffisantes, nous pouvons tout de même soutenir avec certitude que la

22 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 53 (35): *La Défense de Palamède*, [DK et U B11a] (Pradeau, 2009): « Il ne faut pas que vous prêtiez plus d'attention aux discours qu'aux actions. »

23 cf. "Gnoseologia e ontologia tragiche secondo Gorgia" § 2-6 pp. 217-239 (Untersteiner, 1954) Dans ce passage, Untersteiner fait une lecture de la *Défense de Palamède* et de l'*Éloge d'Hélène* très originale et extrêmement pertinente. Selon lui, ces textes ont pour but principal de montrer l'impossibilité du langage à dire le vrai. La tragédie de Palamède consiste précisément dans cette incapacité à se défendre, à faire que son discours soit absolument supérieur à celui de son adversaire. C'est en ce sens que selon lui, cet extrait que nous venons de cité qui vient conclure la *Défense*, est un cri de désespoir qui exprime toute l'angoisse de l'homme incapable de rendre le vrai.

24 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 53 (33-34): *La Défense de Palamède*, [DK et U B11a] (Pradeau, 2009)

vérité n'est pas ce qui norme le discours, qu'elle n'est pas un critère absolu.

*

Donc d'une part, on peut bien dire que Protagoras refuse l'existence de tout critère absolu de détermination qui viendrait limiter le pouvoir du langage et parmi ces critères, il tient surtout à rejeter celui de la vérité. Cela est une conséquence directe de son relativisme sur lequel nous nous basons pour affirmer l'indépendance du langage par rapport à la vérité. En effet, même si l'ouvrage de Protagoras intitulé la *Vérité*, dans lequel devait se trouver sa thèse de l'homme-mesure ne nous est pas parvenu, nous pouvons tout de même penser que le sophiste d'Abdère était un défenseur du relativisme en nous basant sur les interprétations que les philosophes grecs ont faites du fameux énoncé protagoréen. La vérité, si elle existe dans une perspective protagoréenne, elle n'a rien de cette vérité philosophique absolue et première, elle est simplement une valeur qu'il faut légitimer comme toutes les autres. Or, si la vérité n'existe pas de façon absolue, elle ne peut pas normer le discours. Le *logos*, sa valeur et son utilité, ne doivent donc pas être pensés par rapport à une conception de la vérité comme critère.

D'autre part, chez Gorgias nous trouvons quelque chose de semblable. Si bien nous ne pouvons pas affirmer de façon catégorique que le rhéteur de Léontinoi ait refusé l'existence de la vérité, on peut tout de même soutenir que celle-ci n'est pas un critère de détermination de la légitimité du langage. Gorgias pense le domaine du langage comme un domaine indépendant de toute normativité, comme un domaine premier et isolé régi par d'autres critères qui ne sont pas ceux qui règlent le langage philosophique. Ainsi, on peut dire que tout comme chez Protagoras, chez Gorgias le langage n'est pas soumis à l'exigence de vérité.

Maintenant que nous avons confirmé que les deux sophistes refusent d'accepter le caractère normatif de la vérité, le rôle de celle-ci comme critère, nous allons à présent étudier comment ils s'y prennent pour ce faire, à quelles conceptions de la vérité ils s'attaquent. Pour ce faire, nous allons centrer notre analyse sur ce qui fait que dans une perspective philosophique on considère le langage comme vrai et donc comme légitime, sur ce sur quoi se basent les philosophes pour fonder la valeur du discours et qui est en même temps ce qui limite le pouvoir du langage. Il nous faut réfuter les différents critères absolus par rapport auxquels la valeur de vérité est souvent posée comme critère de détermination et le premier de ces critères est la logique.

II. Pouvoir tout dire: le dépassement logique.

"Si à propos de la même chose, toutes les propositions contraires sont vraies, il est clair que tout sera un. Aussi la trière, le mur et l'homme seront une même chose, si à propos de toute chose on peut affirmer ou nier n'importe quoi comme doivent nécessairement l'admettre ceux qui défendent la thèse de Protagoras."²⁵

Les sophistes ont un rapport assez particulier à la logique. D'une part, ils l'utilisent comme instrument de réfutation et de persuasion, pour contraindre leurs ennemis à accepter ou à abandonner une certaine position; d'autre part, par leurs jeux de langage ou par leurs positions relativistes, ils semblent prendre un malin plaisir à remettre en question l'autorité de la logique, son pouvoir à régler une certaine normativité. Logiciens redoutables, ils utilisent les possibilités de la logique contre elle-même pour la dépasser.

C'est bien ce que font en une certaine mesure aussi bien Protagoras que Gorgias. Le premier en niant le principe de non-contradiction, comme le soutient Aristote, à travers sa thèse des antilogies et son relativisme. Le deuxième à travers ses sophismes. Mais quel est l'intérêt d'une telle attitude? Pourquoi détruisent-ils la logique et jusqu'à quel point? Enfin, qu'est-ce que le dépassement de la logique peut leur permettre d'affirmer ou de poser par rapport au pouvoir du langage? Autrement dit, il faut comprendre à présent en quel sens ce positionnement par rapport à la logique est nécessaire pour défendre leur conception du langage

C'est en tant que la logique peut être pensée comme un critère de vérité, en tant qu'elle peut contraindre le discours à aller en une certaine direction qu'elle empêche les sophistes d'affirmer le pouvoir absolu du langage. Détruire la logique ou du moins relativiser son statut de critère de vérité revient à libérer le langage d'une certaine exigence de vérité comprise comme vérité-cohérence. La logique permet de distinguer entre le vrai et le faux, elle permet de poser un cadre normatif, auquel les discours doivent s'adapter s'ils veulent être légitimes, et de produire de nouvelles vérités à partir de vérités précédentes. Dès lors, si l'on rejette la logique, la légitimité du langage ne dépendra plus de critères externes, le langage pour avoir de la valeur ne devra pas forcément être logique suivre des règles précises qui le structurent. C'est en ce sens

25 Aristote, *Métaphysique* Gamma 4, 1007b18-25, ici traduction Pradeau (2009) Fragment 17a.

qu'Aristote nous dit que les disciples de Protagoras devaient nier la contradiction "si à propos de toute chose on peut affirmer ou nier n'importe quoi". C'est précisément cette possibilité de tout dire que la logique limite et c'est en ce sens qu'elle restreint le langage. Dès lors, Gorgias et surtout Protagoras, ne vont pas détruire la logique, ils vont plutôt la détacher de son lien avec la vérité, ils vont supprimer toute croyance en une logique restrictive que le *logos* devrait suivre s'il veut être cohérent et significatif. C'est ainsi que détruire la logique c'est poser les conditions de possibilité de l'affirmation d'une toute-puissance du langage. Mais il semblerait qu'en ce faisant, on perde toute possibilité de distinguer entre les différents discours et que ce que le langage dit n'ait plus de sens. Ainsi, comme nous l'indique Aristote tout revient au même, dire une chose et son contraire, puisque "tout sera un".

Voyons donc de plus près comment nos deux sophistes nient une certaine conception de la logique pour libérer le langage. Nous supprimerons d'abord la possibilité pour la logique de décider de la valeur de certains discours par rapport à d'autres en vertu d'un critère de cohérence, donc nous limiterons la portée du principe de non-contradiction dans la détermination de la valeur d'un énoncé. Ensuite, nous étudierons les sophismes comme triomphe du langage sur la logique et enfin, nous limiterons la portée de la critique sophiste de la logique et nous verrons les problèmes que celle-ci soulève par rapport à leur théorie du langage.

1. Les Antilogies comme une anti-logique?

Afin de comprendre pourquoi nous pouvons soutenir que Protagoras nie ou dépasse la logique, ses exigences, sa normativité, nous allons voir en quel sens sa thèse des antilogies aboutit à une anti-logique et comment cette position contribue à distinguer le langage de l'exigence de vérité.

1.1 Les Antilogies

Pour ce faire, nous devons d'abord cerner ce que sont ces antilogies, ce qu'elles représentent pour Protagoras et étudier quelle est la portée de la thèse que celui-ci développe sur elles.

L'antilogie est d'abord une technique rhétorique qui consiste à opposer un *logos*

à un autre *logos*. Ces deux *logoi* étant contradictoires ou contraires, l'un exclu l'autre. Le but de cette démarche est de réduire l'interlocuteur au silence, de le confronter à l'aporie, soit en l'obligeant à nier les deux positions et donc en le faisant renoncer à sa thèse initiale, soit en lui faisant accepter toutes les deux en même temps. Cette démarche était récurrente dans les débats philosophiques ou rhétoriques à l'époque où nos sophistes rentrent en scène²⁶ mais ce qui fait l'originalité de Protagoras c'est qu'avec lui, cette pratique oratoire devient une vraie thèse philosophique.

Ainsi, il soutient que sur toute chose on peut défendre deux discours opposés. C'est bien ce que Diogène de Laërce nous explique:

"Protagoras fut le premier à affirmer qu'à propos de toute chose, il y a deux discours opposés l'un à l'autre."²⁷

Donc sur une même chose on peut dire quelque chose et son contraire. C'est la possibilité de s'opposer à tout sujet qui est ainsi énoncée. Mais si on reste à ce niveau, Protagoras n'aurait énoncé que ce qui est évident, à savoir, que l'on peut contredire. Si on s'arrête là, on ne voit pas pourquoi cette affirmation aurait été à l'origine de nombreux débats entre les philosophes de l'Antiquité.

Que faut-il alors comprendre derrière cette position apparemment innocente? L'interprétation devient plus claire si on tient en compte ce que nous avons déjà dit par rapport à une autre thèse de Protagoras, celle de l'homme mesure. L'idée derrière la thèse des antilogies est que sur une même chose on peut dire une chose et son contraire, on peut tout dire. Cela est une condition nécessaire si par ailleurs, le sophiste d'Abdère prétend soutenir, comme c'est le cas dans le *Théétète*, que toute expérience que l'on pourrait avoir du monde est vraie. En effet, si je soutiens que le vent est froid pour moi et quelqu'un d'autre qu'il est chaud pour lui, et si l'on nie la deuxième thèse de Protagoras, celle des antilogies, alors il faudrait que l'on choisisse entre les deux positions une seule. Autrement dit, si l'on pose que sur une chose on ne peut tenir qu'un seul discours alors des deux thèses contraires seulement l'une d'elles sera valable et on pourra dire le vrai uniquement par rapport à un seul point de vue. Or, si cela est ainsi, alors Protagoras devrait renoncer au relativisme. La thèse des antilogies est donc une

26 cf. présentation de Kerferd au Chapitre V "Dialectique, Antilogique, Éristique" sur l'histoire des antilogies, leur utilisation philosophique et rhétorique et la différence de nature et de valeur entre antilogies, éristique et dialectique. Notamment étude de l'utilisation qu'en fait Zénon. (Kerferd, 1999).

27 "Protagoras d'Abdère", Fragment 40.a : Diogène de Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX 51 [DK et UA1] (Pradeau, 2009)

condition nécessaire au relativisme de Protagoras. Dès lors, soutenir la thèse des antilogies, ne revient pas simplement à affirmer la possibilité de contredire, mais à affirmer que l'on peut *tout* contredire *de façon légitime*.

Afin de justifier ce rapprochement entre la thèse des antilogies et celle de l'homme mesure, nous pouvons nous référer à une troisième thèse de Protagoras qui viendrait compléter et éclaircir le positionnement du sophiste: la thèse de l'égalité de valeur entre deux discours opposés. Le relativisme de Protagoras ne dépend pas simplement du fait que l'on puisse accepter l'existence de deux thèses contraires sur une même chose mais il suppose également que ces deux thèses aient la même prétention à la vérité. C'est pourquoi, Sénèque reformule la thèse protagoréenne des antilogies que nous avons vue avec Diogène de Laërce en explicitant cet aspect-là:

"Protagoras dit qu'à propos de toute chose il est possible de soutenir des positions contraires *avec autant de pertinence*, à commencer par la question même qui est en cause, c'est-à-dire celle de savoir s'il est possible de soutenir des positions contraires à n'importe quel propos"²⁸

Donc, non seulement on peut défendre deux discours sur une même chose mais en plus ceux-ci peuvent prétendre à la même valeur puisqu'on peut les "soutenir" "avec autant de pertinence". On remarque ici, à travers le vocabulaire de la confrontation et de la valeur qui apparaît dans cette version de la thèse des antilogies, la transformation théorique qui s'opère entre la formulation de Diogène de Laërce, assez neutre, qui ne fait que poser la possibilité de contredire, sans pour autant supposer que les deux positions sont acceptables, et celle de Sénèque qui fait de l'affirmation de Protagoras une vraie thèse philosophique en faveur du relativisme. Or, cette dernière interprétation de la formulation protagoréenne dont nous ne possédons malheureusement pas la version originale, semble également cohérente avec l'affirmation d'Aristote selon laquelle, Protagoras promettait de "rendre plus fort le discours le plus faible"²⁹ et refusait ainsi, l'idée que l'un des discours soit plus vrai qu'un autre. Nous pouvons donc tenir deux *logoi* contradictoires puisque tous les deux sont également valables. Le

28 "Protagoras d'Abdère", Fragment 40.c: Sénèque, *Lettres à Lucilius* 88, 43 [DK et U A20], (c'est moi qui souligne) (Pradeau, 2009)

29 cf. Aristote, *Rhétorique* II, 24-1402a24 (Pellegrin, 2014): "C'est en cela que consiste le fait de rendre fort le discours faible. Là est la raison de la colère légitime qu'a suscitée chez les gens la déclaration de Protagoras, car elle n'est que mesonge, et le vraisemblable dont il s'agit n'est pas véritable mas apparent, et il n'a cours dans aucun autre art que la rhétorique et l'éristique."

modèle de Protagoras lorsqu'il affirme cela est celui de la confrontation dans les procès, où deux thèses opposées s'affrontent avec la même prétention à la vérité.³⁰

Maintenant que nous avons reconstruit la thèse des antilogies de Protagoras, il ne nous reste plus qu'à résoudre un problème qui pourrait surgir de cette interprétation. En effet, le relativisme de Protagoras ne nous dit pas qu'il y a seulement *deux* positions opposées sur une même chose mais une *multiplicité* de positions possibles. Comment alors justifier que l'on ait utilisé cette thèse pour expliquer la portée des antilogies protagoréennes? Nous trouvons la réponse chez Dherbey³¹ et chez Kerferd³²: c'est en tant que tout conflit suppose deux camps ou comme Dherbey l'exprime, c'est en tant que "*bellum=duellum*", que nous pouvons dire qu'il s'agit bien à chaque fois de deux thèses opposées. Ce que l'on oppose est une position A à toutes les autres positions qui sont rassemblées sous la formule $\neg A$. C'est l'idée que lorsqu'on soutient un point de vue, tous les autres points de vue peuvent être réduits à une position unique puisqu'ils ont tous en commun la négation de cette thèse.

Donc on peut bien tenir selon Protagoras deux discours opposés sur une même chose qui auront une même prétention à la vérité. C'est bien donc en ce sens que le sophiste travaille avec la contradiction, que son domaine d'expertise se construit par rapport à cette capacité qu'il a à dire tout et son contraire. On comprend dès lors, pourquoi le sophiste est défini comme un « manieur de contradictions »³³.

1.2 Du relativisme à la déconstruction logique

Une fois que nous avons expliqué comment on pouvait soutenir selon Protagoras

30 "Protagoras d'Abdère", Fragment 4.b: Apulée, *Florides* XVIII 19-27 [DK et U A4] (Pradeau, 2009): Pour illustrer ce point on pense à cette anecdote rapportée par Apulée qui nous raconte comment un élève de Protagoras ayant refusé de payer la somme convenue en échange des cours du sophiste, somme qu'il était tenu de payer une fois qu'il aurait gagné son premier procès, rabattu devant les juges l'argument de son maître, à savoir que dans tous les cas l'élève devrait payer car soit Protagoras gagnait la cause et donc l'élève payait, soit il la perdait mais dans ce cas là, il la gagnait tout de même car son élève aurait gagné son premier procès, en renversant l'argumentation et en défendant la position contraire: soit l'élève gagnait et donc il ne payait pas, soit il perdait et il ne payait pas non plus car il ne serait pas sorti victorieux de son premier procès. Cette anecdote nous permet d'illustrer ce point car on voit bien que dans les deux cas, les deux positions contraires sont tout à fait acceptables et qu'on ne pourra pas décider en faveur de l'une plutôt que de l'autre puisque toutes les deux sont légitimes à leur manière. Or, cela suppose une indifférence totale vis-à-vis de la vérité: peu importe la thèse que l'on choisit de défendre, elle sera acceptable. C'est en ce sens que l'on peut soutenir deux discours opposés sur une même chose.

31 cf. p.12-13 (Dherbey, 2002)

32 cf. p.147 (Kerferd, 1999)

33 cf. Platon, *Sophiste*, 231c8-233b (Brisson, 2011)

deux discours contraires sur une même chose, compris comme deux points de vue et donc quel était le sens de la thèse des antilogies, nous allons réfléchir sur ce qui fait que cette conception puisse être interprétée comme une négation de la logique ou du moins, sur les conséquences qu'elle entraîne dans une perspective logique.

Selon Aristote, ce positionnement radical de Protagoras amène à la négation du principe de non-contradiction. Le principe de non-contradiction a ce que l'on pourrait considérer comme deux versants: un logique, l'autre ontologique. Les deux étant bien entendu liés. Il est important de distinguer ces deux aspects parce que le premier pose un vrai problème pour Protagoras, l'autre est cohérent avec sa théorie ontologique comme nous le verrons plus tard.

La première forme sous laquelle on pourrait présenter ce principe, donc le versant logique, suppose qu'un discours ne peut pas être vrai et faux en même temps. Or, il est facile de voir en quel sens poser la thèse des antilogies revient, effectivement à nier le principe de non-contradiction. En effet, si l'on considère comme le fait Protagoras que tous les discours sont également valables, qu'ils peuvent tous être acceptés, on suppose que tout discours a la même prétention à la vérité, que tout *logos* est vrai indépendamment de ce qu'il dit et qu'il est donc impossible de dire le faux. Or, poser le principe de non-contradiction c'est, comme on la vu, accepter qu'il est impossible de soutenir qu'une chose soit vraie et fausse en même temps. Ainsi compris, le principe de non-contradiction nécessite de l'exclusion d'un certain discours dans le domaine du faux pour exister. Donc on peut dire que Protagoras nie le principe de non-contradiction et donc le fondement même de toute la logique puisque si tout ce qui est dit est vrai, il ne sera pas possible de contredire.

Mais qu'en est-il du versant ontologique? En effet, le principe de non-contradiction trouve une expression également du côté de l'être et de la réalité. En ce sens, il peut être formulé de la façon suivante:

« Il est impossible qu'un même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps et sous le même rapport à une même chose » ³⁴

Ce que cette affirmation d'Aristote dit c'est qu'une chose ne peut donc pas être d'une façon et de la façon contraire en même temps. Le vent ne peut pas être froid et chaud, la porte ne peut pas être blanche et noire en même temps pour la même personne. Or,

34 cf. Aristote, *Métaphysique*, livre Gamma, chap. 3, 1005 b 19-20 (Pellegrin, 2014).

selon l'interprétation qu'Aristote fait de la théorie de l'homme-mesure de Protagoras, celui-ci soutient bien qu'une même chose peut être en soi d'une infinité de façons différentes et que chaque personne perçoit l'une d'elles, c'est pour cela que tous les discours qui expriment une apparence, qui expriment l'essence d'une chose d'une certaine manière sont vrais, même s'ils sont contradictoires. En ce sens, Protagoras nierait aussi le principe de non-contradiction. Ainsi, soutenir que tous les discours sont vrais et qu'on peut défendre aussi bien l'un que l'autre, revient à dire que l'on peut décrire le monde comme on le souhaite puisque cette description sera toujours valable et donc que les choses peuvent être de façon contradictoire.

Dès lors, c'est en remettant en question le principe de non-contradiction que Protagoras dépasse la normativité logique: le vrai ou le légitime ne dépend pas de la cohérence logique d'un discours par rapport aux autres discours.

1.3. Logique, vérité et langage

Nous avons donc montré que la thèse des antilogies suppose un dépassement de la logique en ce qu'elle nie la possibilité de l'application du principe de non-contradiction. Nous allons voir maintenant que cette critique de la logique est tributaire d'une certaine conception du langage. Nous allons ainsi étudier comment le *logos* n'est plus soumis à l'exigence de vérité que la logique impose et donc en quel sens ce dépassement logique est une condition pour poser le pouvoir du discours.

La réponse à cela semble assez évidente d'après ce que nous venons de dire. Dans une perspective aristotélicienne, parler ou dire c'est prendre parti, poser une vérité et exclure le *logos* opposé dans le domaine du faux. C'est pour cela que du moment que l'on parle on pose le principe de non-contradiction:

"il est impossible que le même soit et ne soit pas, *dès lors que le contradicteur dit seulement quelque chose*; or, s'il ne dit rien, il est ridicule de chercher un argument contre qui n'a d'argument sur rien, en tant qu'il n'en a pas, car, en tant que dès lors il est tel, un tel interlocuteur est semblable à une plante"³⁵

Le principe de non-contradiction n'est donc pas quelque chose qui doit être démontré car du moment que l'on parle et que l'on fait sens, on le pose et on le suppose.

35 Aristote, *Métaphysique*, 1006 a 12-16 (Pellegrin, 2014)

Quiconque ne se borne pas au silence mais accepte de dire quelque chose de sensé, quiconque parle, dit quelque chose de déterminé et exclut implicitement tout discours contraire. C'est ainsi que le discours du sophiste s'il nie ce principe, il ne dit rien. Le sophiste est réduit au silence des plantes.³⁶ Or, cela semble être le cas pour Protagoras pour lequel le langage n'est pas limité par une telle exigence logique, pour lequel la légitimité du *logos*, du langage et de son contenu, son utilité et sa prétention à exister ne dépendent pas de sa cohérence logique et de son rapport à la vérité. C'est bien ce que nous avons vu avec les antilogies. Dès lors, ce qui fait que l'on puisse parler en sophistique indépendamment de ce principe logique qui régit tout *logos*, sera le fait que le langage n'est pas pensé par les sophistes de la même façon qu'il l'est chez Aristote.

Mais si on peut dire que le langage est libéré c'est en tant qu'il n'est plus soumis à la règle logique de la non-contradiction pour exister et pour avoir de la valeur et donc en tant qu'il peut tout dire. Il y a pour le *logos*, la possibilité d'exister de façon contradictoire et donc pour une multiplicité de discours d'être légitimement. En somme, dans une perspective sophistique, on peut tout affirmer car la contradiction n'exclut jamais un certain type de *logos*. Parler ou affirmer n'est plus exclure la thèse contraire mais proposer un point de vue. Le relativisme de Protagoras suppose, dès lors, la possibilité d'un langage pluriel. La logique n'est donc plus un obstacle à l'expression ni surtout à la valeur du discours. Elle n'est plus un critère pour le légitimer.

De même, en détruisant la valeur normative de la logique nous avons également supprimé une certaine conception de la vérité, celle de la vérité-cohérence. En effet, logique et vérité vont de paire chez Aristote. Cela ne doit pas nous surprendre puisque la logique est un critère du vrai. Être logiquement légitime, revient ultimement à pouvoir exprimer une vérité, à partir ou en fonction d'autres vérités. Autrement dit, être vrai c'est suivre l'ordre logique comme il le faut. Mais d'après ce que nous venons de voir, la cohérence logique n'est plus un critère de vérité ou s'il l'est, il faudra renoncer à cette dernière du moment que l'on nie la logique. C'est pourquoi, si le discours n'est plus limité par la logique, il ne sera plus réduit au régime du vrai, compris cette fois-ci comme cohérence logique entre les énoncés. Aristote établit lui-même cette association entre principe de non-contradiction et vérité:

36 Aristote, *Métaphysique*, Gamma, 1008b8-12 (Pellegrin, 2014): "Si d'autre part, tout le monde indifféremment dit faux et vrai, il ne sera possible, pour qui pense ainsi, ni de parler ni d'énoncer, car en même temps il dit cela et il ne dit pas cela. Si d'ailleurs il ne conçoit rien, mais qu'indifféremment il croit que oui et que non, en quoi différencierait-il des plantes?"

"Mais d'autre part, il n'est pas possible, non plus qu'il y ait un intermédiaire d'une contradiction, mais il est nécessaire ou bien d'affirmer ou bien de nier une seule chose, quelle qu'elle soit, d'une seule chose. C'est d'abord évident pour qui définit ce que sont le vrai et le faux."³⁷

Aristote présente ainsi le caractère normatif de la logique, le rôle qu'elle a dans une perspective philosophique: la logique classe les discours, les différencie et les légitime. Elle est un critère de discrimination. Ensuite, l'auteur de la *Métaphysique* associe ce caractère normatif de la logique à l'exigence de vérité puisqu'il pose la nécessité de reconnaître l'existence du principe de non-contradiction du moment que l'on prétend distinguer le vrai du faux. Si on veut poser la vérité, il faut poser des exigences logiques. Or, Protagoras ne prétend à aucun moment définir le vrai et le faux parce que pour lui, la légitimité du langage et de la connaissance ne se décide pas par rapport à ces critères. En ce sens, il peut et il doit bien rejeter le principe de non-contradiction, s'il veut rejeter l'existence d'une vérité absolue.

Nous avons donc ainsi vu que la thèse des antilogies peut être interprétée comme le refus de Protagoras de penser la logique comme ce qui classe les discours dans le domaine du vrai et du faux. En ce sens, le rejet du principe de non-contradiction, compris comme règle de pensée qui permettrait de limiter la valeur de certains discours, traduit bien une volonté de libérer le langage de toute normativité extérieure à lui-même.

1.4 Limite des antilogies: un langage pluriel mais sans pouvoir

Mais en posant cette liberté du discours, cette indépendance du dire par rapport à la logique, nous sommes confrontés à deux problèmes majeurs. D'une part, si on nie le principe de non-contradiction et donc la distinction entre le discours vrai et le discours faux, si on rejette ce qui permet d'établir la valeur d'un discours par rapport à un autre, si on affirme en somme, que tous les discours sont également valables et légitimes en supprimant le critère qui permet de les distinguer, alors il est vrai que dire et taire ont la même valeur. Les *logoi* perdent toute leur valeur du moment qu'on les met tous au même niveau. Or, si les *logoi* ne peuvent pas affirmer leur supériorité, il sera impossible

³⁷ Aristote, *Métaphysique*, Gamma 1011b7-15-25 (Pellegrin, 2014)

de soutenir une position quelconque, le langage ne pourra plus être utilisé pour débattre, pour persuader. Serait ainsi rendue impossible l'utilisation que les sophistes font du langage comme instrument de confrontation. En effet, comment nos sophistes pourraient-ils prétendre défendre une position quelconque si ce qu'ils disent a la même valeur que les contenus de tous les autres *logoi*? Nous savons bien que Protagoras comme Gorgias, prétendent avoir raison, qu'ils ont des thèses qu'ils défendent et qu'ils opposent à d'autres positions, mais comment peuvent-ils soutenir d'une part que tout ce que l'on dit peut être acceptable au même niveau, qu'il n'y a pas de critère de différenciation de valeur et que leur position est meilleure que les autres?

Mais le problème est bien plus grave qu'il n'a l'air puisqu'en posant la thèse, selon laquelle tout discours est vrai, le sophiste se contredit lui-même. En effet, si le sophiste considère que tous les discours sont au même niveau, qu'ils sont tous vrais en vertu de cette absence de normativité, alors le discours qui nie la position de Protagoras, le discours contraire à la pensée du sophiste doit aussi être reconnu comme vrai par le sophiste lui-même. En ce sens, l'abdéritain est forcé de reconnaître qu'il a tort. Nous retrouvons ici une forme dérivée de l'argument de l'auto-réfutation que Burnyeat présente d'une façon exemplaire et qui constitue un vrai problème de la pensée surtout protagoréenne.³⁸ C'est un argument qu'aussi bien Platon³⁹, comme Sextus Empiricus et Aristote ont présenté même si de façons différentes.

Donc si bien le langage est libéré de l'exigence de vérité, d'une certaine forme de normativité, ce n'est semble-t-il, que pour tomber aussitôt dans l'impuissance la plus absolue. Dès lors, il semblerait qu'en refusant la normativité de la logique, nous ayons détruit plutôt que posé les conditions pour affirmer le pouvoir du langage.

2. Les sophismes comme échec de la logique.

Une fois que nous avons réduit la portée du principe de non-contradiction comme critère de normativité, nous passons à considérer avec Gorgias une autre forme du dépassement logique en étudiant la fonction des sophismes.

2.1 Le sophisme comme subversion logique.

38 cf. Burnyeat (janv, 1976) et (avril, 1976)

39 cf. Platon, *Théétète* (169d – 172c) et *Euthydème* 286b8-c4 (Brisson, 2011)

Nous constatons qu'il y a en effet, chez Gorgias une attitude similaire à celle de Protagoras vis-à-vis de la logique, une attitude critique que l'on peut déduire de l'usage qu'il fait des fameux sophismes dans ses démonstrations. On peut trouver des exemples dans le *Traité du Non-être* lorsque Gorgias démontre que le non-être est.

Dans la version de l'Anonyme on trouve le raisonnement suivant:

"Si en effet, le non-être est non-être, le non-étant ne serait en rien inférieur à l'étant. Car le non-étant est non-étant et l'étant est étant, de sorte que les choses ne sont en rien plus être que non-être"⁴⁰

On pourrait reconstruire cette démonstration sous une forme de type syllogistique ou plutôt sophistique:

- On peut dire que le non-être est non-être.
- Or, l'être est être.
- Donc le non-être est être.

Nous pouvons voir ici un premier type de sophisme qu'Aristote caractérisera plus tard comme sophisme de permutation qui suit une structure du type $a=b$, $c=b$, donc $a=c$ ⁴¹. Mais cette argumentation comme quasiment toutes les autres démonstrations du *Traité* repose surtout sur l'équivoque qui existe entre l'emploi prédicatif et l'emploi absolu du terme "être" d'une part, d'autre part, sur la polysémie de ce même terme qui peut renvoyer à l'existence ou à l'essence en grec. Donc ici nous avons un argument qui repose d'abord sur le caractère absolu et non absolu du terme, ensuite, sur l'homonymie.⁴² C'est bien ce que critique Aristote en distinguant les deux acceptions du terme.⁴³ Dès lors, si le sophisme que nous avons posé ci-dessus est possible c'est en tant que Gorgias se base sur un autre type de sophisme, que Foucault nomme "sophisme de

40 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 42: Anonyme, *Sur Méliossos, Xénophane et Gorgias*, 979a12-980b21 [U B3bis] (Pradeau, 2009)

41 cf. reprise du classement et présentation que M. Foucault fait des sophismes p.45-46 (Foucault, 2011) et Aristote, *Réfutations sophistiques* chap4-5 (Pellegrin, 2014).

42 Kerferd à la suite de Ch. H. Kahn refuse cette interprétation de la signification du terme être dans le *Traité*. Nous verrons quelles sont les conséquences de ce choix plus tard. Pour l'instant ce qui nous intéresse c'est de montrer que les sophismes se construisent (du moins quelques uns) par rapport à un jeu de significations.

43 cf. Aristote, *Réfutations sophistiques* 5, 166b37-39 (Pellegrin, 2014) et toute l'argumentation qui suit en 167a1-20. "Les paralogismes qui tiennent au fait d'être dit tel de façon absolue ou sous un certain aspect et non pas principalement se produisent chaque fois que ce qui est dit d'un point de vue partiel est pris comme s'il avait été dit de façon absolue."

l'association"⁴⁴ pour le poser et qui suppose que l'on prend un terme qui a un sens partiel en un sens absolu⁴⁵. Pour poser cette interprétation de la démonstration du sophiste, il faut donc présupposer une prémisse qui rend possible l'assimilation du sens partiel et absolu du terme être:

- Dire que quelque chose est d'une certaine façon revient à dire qu'elle l'est absolument.

Et le raisonnement:

- Or, je dis que le non-être est non-être.
- Donc le non-être est.

Nous avons ici donc deux exemples de sophismes gorgiens qui illustrent bien en quel sens on peut dire qu'il y a chez l'auteur du *Traité du Non-Être* un dépassement logique. Les sophismes sont précisément cet échec de la logique, ce dérapage du raisonnement qui met en évidence les limites de celui-ci. Le sophisme est par excellence l'instrument avec lequel on peut critiquer la logique de l'intérieur⁴⁶ en subvertissant les lois qu'elle impose et en les utilisant contre elle. Il s'agit d'un piège logique qui attrape l'adversaire dans la matérialité du dire et le réduit au silence ou le plonge dans l'incertitude. Le sophisme a donc cela en commun avec l'antilogie: tous les deux rendent le discours inconclusif, aporétique. Dès lors, le sophisme est fallacieux non pas parce qu'il trompe mais parce qu'il se place en dehors de la vérité, parce qu'il échappe à la distinction du vrai et du faux. Ainsi, on peut dire qu'il n'est pas un raisonnement faux⁴⁷, il est un faux-

44 cf. p.45 (Foucault, 2011)

45 C'est du moins l'interprétation que Dherbey fait de ce passage à la suite de Barbara Cassin. cf. p.37 (Dherbey, 2002)

46 Nous allons souvent retrouver cette double façon de faire, cette double attitude critique qui distingue Protagoras et Gorgias. Pour comprendre comment Protagoras opère la critique des autres thèses, on doit se placer toujours du point de vue externe, changer de perspective et montrer comment Protagoras refuse ces positions par rapport à ses propres thèses. Au contraire, avec Gorgias nous avons une critique immanente. Lorsque Gorgias critique les autres conceptions, il le fait de l'intérieur, à partir des données de la thèse de l'adversaire, sans avoir recours à d'autres prémisses.

47 Aristote ne classe pas les sophismes parmi les erreurs du raisonnement, il les considère plutôt comme un hors-raisonnement. D'ailleurs, il traite de l'erreur du raisonnement dans les *Premières Analytiques* II,2 et des sophismes dans les *Réfutations sophistiques*. L'erreur du raisonnement a lieu quand la conclusion est vraie mais a été obtenue à partir de prémisses fausses ou lorsque la solution est fausse. Les sophismes, eux, ne sont pas tellement un faux raisonnement puisque ni les prémisses ni la conclusion sont véritablement fausses, comme un semblant de raisonnement: *Réfutations sophistiques* 164a20-22 (Pellegrin, 2014): "Parlons des réfutations sophistiques-c'est-à-dire de celles qui ont l'apparence de réfutations, mais qui sont des paralogismes et non des réfutations".

raisonnement, une apparence de raisonnement. Le problème avec le sophisme n'est pas qu'il dise faux mais plutôt qu'il nous laisse dans l'impossibilité de déterminer si c'est vrai ou faux: il s'agit d'un raisonnement dont nous pouvons dire qu'il est faux par rapport aux faits mais qui nous oblige logiquement à le considérer comme vrai.

Tous ces défauts de la logique mettent en évidence l'incapacité de celle-ci à montrer le vrai, à être cause et critère de vérité. Du moment que l'on montre que "logique" ne signifie pas forcément vrai ou correct celle-ci ne peut plus être un critère inamovible de vérité. Or, c'est bien cela que nous avons montré puisqu'avec le sophisme d'une part, on ne peut plus être certain que l'on va produire du vrai à partir de prémisses vraies et donc on ne peut plus assurer que la logique pourra avoir cette fonction d'instrument de production de vérités; d'autre part, si la logique est défectueuse, si elle ne garantit pas qu'elle n'a affaire qu'à du vrai, comment pourra-t-on penser qu'elle permet de distinguer le vrai du faux. Ainsi, ce que le sophisme rend visible, c'est l'idée que la logique est uniquement une forme et qu'elle sert à produire du vrai ou du faux en fonction du contenu et donc que la logique n'est pas un critère de vérité. Avec les sophismes, comme Protagoras avec les antilogies, Gorgias montre que le langage est capable de poser aussi bien une alternative du raisonnement comme l'autre comme vraie et en ce faisant, qu'il doit être placé en dehors de l'exigence de vérité comprise en son sens absolu. La logique ne doit pas être le critère pour décider de la légitimité du discours. Un *logos* valable ou préférable n'est donc pas un *logos* logique, cohérent et la vérité ne sera plus comprise comme une vérité-cohérence.

Dès lors, la réfutation d'un argument par sophismes peut être considérée en même temps comme une réfutation de la logique, ou plutôt comme le refus d'une certaine conception de celle-ci.

2.2. Le sophisme comme règne du langage

Si nous avons explicité en quel sens on peut considérer qu'avec l'utilisation des sophismes on pouvait dire que Gorgias dépassait l'exigence de vérité imposée par la logique, nous allons à présent étudier pourquoi le sophisme peut être perçu comme le triomphe du langage sur la logique et donc comment le refus d'une certaine conception logique nous permet de libérer le *logos* des limites de la vérité et nous permet de poser son pouvoir.

En effet, nous avons vu que les sophismes renversaient la logique mais nous ne

nous sommes pas suffisamment penchés sur la question pour comprendre comment cela était possible même si nous l'avons mentionné en passant. Si le sophisme réussit à réaliser cette subversion, c'est parfois par une mauvaise utilisation du raisonnement comme dans le cas de ce que nous avons appelé le sophisme par permutation mais, dans la plupart des cas, c'est en tant que le sophisme est un jeu de langage. C'est bien ce que nous avons vu avec le deuxième type de sophisme que nous avons présenté et ce qu'Aristote nous dit. Il explique pourquoi le sophisme n'est pas une vraie réfutation en ces termes

"[...] l'une des raisons, qui est la plus naturelle et la plus courante, est celle qui tient aux noms donnés aux choses. [...] Entre noms et choses, il n'y a pas ressemblance complète: les noms sont en nombre limité, ainsi que la pluralité des définitions, tandis que les choses sont infinies en nombre. Il est par suite inévitable que plusieurs choses soient signifiées et par une même définition et par un [...] même nom."⁴⁸

L'homonymie est donc le ressort qu'un grand nombre de sophismes utilisent. Le dépassement de la logique se fait donc par rapport à la signification. Il y a comme un excès du langage par rapport à la logique. Cela est perçu par Aristote comme un défaut comme un manque, d'où l'idée qu'il n'y a pas assez de mots pour dire toutes les choses, mais pour le sophiste, l'homonymie n'est qu'une richesse de la langue qu'il s'agit d'exploiter. D'où, l'attitude d'Aristote qui prétend épurer le langage, expliciter les rapports confus que peuvent mettre en place des noms mal utilisés; d'où sa volonté de rectifier le langage ou de le purger pour des fins épistémiques⁴⁹, s'oppose radicalement à l'attitude et à la volonté du sophiste. Ce que celui-ci montre avec ses jeux de logique c'est que le langage n'est pas soumis à la logique, qu'il a un autre mode de fonctionnement différent de celui du raisonnement. En quelque sorte, dans le langage du philosophe, la logique viendrait contrôler les possibilités infinies du langage pour le rendre utile, opératif. Le sophiste qui se place en dehors de cette perspective de connaissance, au contraire, joue avec les possibilités, libère le langage et exploite autant que possible la nature du *logos*. Donc dépasser la logique est, en quelque sorte, une

48 Aristote, *Réfutations sophistiques*, 165a11-15 (Pellegrin, 2014) On comprend ainsi pourquoi Aristote insiste tellement sur le besoin de supprimer l'homonymie ou du moins sur le besoin d'être conscient de ses effets : Aristote, *Réfutations sophistiques*, chap 4: "Les six facteurs d'illusion liés à l'expression" (Pellegrin, 2014)

49 Cette démarche nous rappelle la volonté de certains auteurs contemporains comme Carnap de construire un langage logique qui serait exempt des dits défauts du langage courant et qui dès lors serait plus utile à la recherche épistémique.

façon de considérer le langage indépendamment de sa fonction épistémique, par rapport à son usage⁵⁰.

Donc Gorgias refuse bien la normativité logique. En jouant avec la sémantique, il dépasse et montre les limites logiques. Le sophisme est cette forme du raisonnement qui met en évidence l'impossibilité d'assimiler valeur du discours et cohérence logique.

3.3. Le pouvoir du silence

Pourtant, ce refus de la normativité de la logique ne semble pas nous permettre de poser la puissance du langage. En effet, à travers les sophismes, la seule puissance que l'on peut attribuer au *logos* est une puissance négative qui ne nous autorise pas à le légitimer. Le seul pouvoir qui découle directement de la démarche critique de Gorgias c'est le pouvoir de réduire l'adversaire au silence. Les sophismes ont pour but de piéger l'interlocuteur, de l'obliger à suspendre son jugement, ils le conduisent à l'aporie et au silence. Dès lors le pouvoir du langage est un pouvoir négatif, destructif ou aporétique. Or, si ce pouvoir a une valeur d'un point de vue rhétorique, il ne l'a pas d'un point de vue philosophique puisqu'il ne nous permet pas de fonder la toute-puissance du langage et de légitimer son existence ainsi que son utilité en philosophie. Donc *a priori*, poser la toute-puissance du langage à partir d'une critique du rôle de la logique dans la détermination du vrai, c'est se limiter à la construction d'un discours sans valeur, ou au silence sceptique.

3. Structure du langage, structure du monde: une vraie négation de la logique?

Dès lors, la logique ne peut pas être considérée comme un critère de vérité chez Protagoras ou chez Gorgias. Au rôle normatif que la philosophie attribue à celle-ci, tous les deux opposent la force du *logos*, compris comme langage et comme discours. La question que l'on peut se poser dès lors est celle de savoir si l'objectif de nos deux sophistes en posant ce dépassement de la logique est vraiment une négation radicale de celle-ci. Devons nous dire que les sophistes détruisent la logique, qu'ils y renoncent? Refuser le caractère normatif de la logique, revient à refuser l'utilité de la logique

50 Cette démarche peut également nous rappeler celle du second Wittgenstein et l'importance accordée à l'usage par toute une série de philosophes après lui tels qu'Austin.

absolument?

3.1 Un dépassement de la logique sans négation

En réalité ni Protagoras ni Gorgias nient la logique ou ses principes.

Nous avons dit que Protagoras semblait nier le principe de non-contradiction, mais il est facile de voir que cela n'est pas le cas. D'abord parce que si cela était le cas, on ne comprendrait pas comment il pourrait parler de "discours opposés". En effet, si la contradiction n'existe pas, il ne dirait pas qu'il y a deux discours opposés mais il suffirait de rester à la thèse qui soutient qu'on ne peut pas dire le faux. Du moment que Protagoras dit qu'il y a deux discours opposés, il reconnaît l'existence de la possibilité d'opposer, de contredire et donc la légitimité du principe à l'origine de cette possibilité. C'est pourquoi Dupréel interprète la position protagoréenne des antilogies comme une façon de penser le principe de non-contradiction avant le temps. Avec la théorie des discours opposés on ne remet pas ce principe en question mais au contraire, on pose ses fondements.

Ensuite, pour nier ce principe il serait nécessaire de dire *d'une même chose* tout et son contraire. Or, Protagoras ne dit jamais que les deux discours portent sur la même chose. Reprenons la thèse de l'homme-mesure pour essayer de clarifier la portée de celle des antilogies. La thèse de l'homme-mesure, nous dit que toute perception est vraie. Or, nous avons vu en étudiant l'interprétation que Platon fait de cette thèse dans le *Théétète* que cela ne signifie pas tellement que la chose est par elle-même de différentes façons, voire de façons contraires mais qu'une même chose peut être d'une façon *pour une personne* et de la façon contraire *pour une autre*. C'est dans le rapport entre sujet et chose que s'établit la différence et non pas dans la nature de la chose elle-même. Selon l'interprétation d'Aristote et de Sextus Empiricus pourtant, Protagoras aurait effectivement rejeté le principe de non-contradiction puisqu'il pose que toutes les perceptions sont vraies absolument et non pas par rapport à un certain point de vue.⁵¹ Or, il semblerait que Protagoras ait soutenu quelque chose qui ressemble plus à l'interprétation platonicienne qu'aristotélicienne.

Regardons pour bien étudier ce point un texte dont on n'a pas pu déterminer la provenance mais qui semble être d'inspiration protagoréenne selon les experts⁵². Il s'agit

51 cf. la différence que nous avons déjà posée en I,1.1 et l'article de Burnyeat (janvier, 1976)

52 Presque tous les experts semblent coïncider sur ce point cf. introduction de L-A. Dorion (Pradeau, 2009) et Dupréel (1948). Le point le plus débattu est celui de savoir si cet extrait est également

de l'extrait intitulé *dissoi logoi*. Dans ce fragment, on trouve des exemples de la technique rhétorique et de la thèse protagoréenne des antilogies. En effet, les six premiers chapitres présentent des antilogies sur la question du bien et du mal, le beau et le laid, le juste et l'injuste, la vérité et l'erreur, la sagesse et la folie, la possibilité d'enseigner ou non la vertu. L'auteur défend tour à tour dans chaque cas l'idée qu'une même chose peut être bonne, juste, belle ou vraie depuis un certain point de vue et mauvaise, injuste, laide et fautive d'un autre point de vue. Tout ce traité a pour but de montrer et d'exemplifier comment et pourquoi on peut tenir aussi bien une thèse que la thèse contraire. À chaque fois nous voyons que le choix de l'une plutôt que de l'autre varie selon la perspective dans laquelle on se situe. C'est bien ce qui est présenté au tout début du traité:

"Des arguments opposés sur le bien et le mal sont avancés, en Grèce, par ceux qui philosophent: les uns affirment que le bien est une chose, le mal une autre; d'autres affirment qu'ils sont la même chose et que la même chose est bonne pour les uns, mauvaise pour d'autres, et que pour le même homme elle est tantôt bonne, tantôt mauvaise. En ce qui me concerne je me range avec ces derniers"⁵³

Nous avons ensuite toute une série d'exemples qui viennent illustrer ce point comme celui qui suit:

"La maladie est un mal pour les malades mais un bien pour les médecins" ⁵⁴

Puis, l'auteur arrive enfin au point fondamental de son argumentation qui est une réponse à une objection qu'on pourrait lui faire et qui nous permet de mieux comprendre sur quoi se base le relativisme de Protagoras: si toute chose est bonne et mauvaise en même temps, alors le bien et le mal sont une seule et même chose. À cette critique il répond ainsi:

"Je ne dis pas ce qu'est le bien, mais j'essaie plutôt d'expliquer que *ce n'est pas la même chose* qui est bonne et mauvaise, mais que *chacun est différent de l'autre*."

d'inspiration gorgienne ou non mais cela ne nous concerne pas ici. En réalité cet extrait semble être inspiré par l'ensemble de la tradition sophistique puisqu'on a également trouvé des références à Hippias (Pradeau, 2009)

53 "Discours doubles" (1) et (2) Anonyme, vol II (Pradeau 2009)

54 "Discours doubles" (3) 3-4 Anonyme, vol II (Pradeau 2009)

Le bien et le mal ne sont pas la même chose car dans chaque cas on ne dit pas d'une même chose qu'elle est bonne et mauvaise. Comment alors expliquer que ce ne soit pas "la même chose qui est bonne et mauvaise"? La réponse est donnée juste après: "chacun est différent de l'autre". Donc toute l'argumentation de l'auteur des *dissoi logoi*, repose sur cette idée qu'il ne s'agit pas de la même chose parce qu'il n'y a pas un même rapport entre les différents sujets et objets de connaissance, parce qu'il n'y a pas des choses mais des rapports. C'est l'idée d'un point de vue, d'un perspectivisme qui nous permet de poser deux discours opposés et donc, en ce sens, ils ne sont pas opposés sur la même chose, sur le même rapport. Aristote nous disait lorsqu'il énonçait le principe de non-contradiction dans sa version ontologique qu'« il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps à la même chose et *du même point de vue* »⁵⁵. Or, nous avons vu avec les *dissoi logoi* que précisément il ne s'agit pas du même point de vue. On peut donc supposer qu'il en va de même chez Protagoras étant donné qu'il semble avoir inspiré ces discours.

On pourrait dire que pour ce dernier si tous les discours, même ceux qui sont contraires, sur une chose ont la même prétention à la vérité c'est en tant qu'ils ne sont pas ontologiquement opposés, puisque du côté de l'être il n'y a que des rapports, mais uniquement logiquement, en tant que discours. Dès lors, on ne parle d'une même chose qu'en tant qu'il s'agit du même sujet grammatical auquel se rapportent les deux prédicats opposés qui seront les deux *logoi*. Ainsi, dans l'exemple du vent chaud ou froid du *Théétète* on parle d'une même chose en tant que "vent" est le sujet auquel on rapporte le prédicat du froid et du chaud mais ces deux affirmations seront toutes deux vraies car elles porteront sur des choses différentes⁵⁶. Donc Protagoras n'est pas, comme le prétend Aristote, celui qui n'a pas vu ou qui a rejeté le principe de non-contradiction, c'est l'instigateur de sa découverte.

Donc en soutenant la thèse des antilogies, Protagoras libère le langage de la normativité que suppose une certaine conception de la logique sans pour autant nier celle-ci. Deux discours peuvent donc être contradictoires et vrais en même temps. Dire que deux discours contradictoires sont également valables ce n'est pas tant refuser la logique comme l'idée que celle-ci pourrait décider de la légitimité d'un discours par rapport à un autre.

⁵⁵ Aristote, *Métaphysique*, livre Gamma, chap. 3, (1005 b 19-20) (Pellegrin, 2014)

⁵⁶ On reprend l'argument de Kerferd p. 148-150 (Kerferd, 1999)

De même, ce serait une erreur de penser que Gorgias nie la logique, son utilité ou son existence. On pourrait plutôt penser qu'à travers les sophismes Gorgias prétend étudier la nature de la logique et non pas rejeter son utilité. C'est en tant que logicien expert qu'il s'intéresse aux limites de son art. N'oublions pas que le sophisme fait aussi partie de la logique. D'ailleurs, tout au long du *Traité du Non-être*, Gorgias nous fait un vrai cours magistral d'argumentation raisonnée, il déploie tout son arsenal logique pour tendre son piège: ainsi nous trouvons des démonstrations par l'absurde (67,1-7), des raisonnements disjonctifs (66,2-6), l'utilisation du principe de non-contradiction (67,7-11), et toute une série d'autres procédés logiques classiques. À l'exception des jeux de mots, sa façon d'argumenter est on ne peut plus parfaite du point de vue du philosophe. Ce n'est que par un usage excessif de cet art que l'on rentre dans un labyrinthe logique et que l'on s'y perd. On peut donc dire que Gorgias ne refuse pas la logique, ni son utilité en tant qu'il est le premier à l'utiliser. Mais pour lui, celle-ci n'est qu'un formalisme et non pas un critère de vérité surplombant qui réduirait le pouvoir du langage: elle n'est qu'un instrument. C'est en ce sens que Gorgias lui attribue un autre rôle qui n'est pas celui de critère du vrai. Rôle que nous étudierons par la suite et qui est directement liée à sa conception du langage et de son pouvoir.

Donc nos deux sophistes refusent seulement la fonction, le statut que l'on accorde à la logique comme critère de vérité mais il n'y a pas de raison de croire qu'ils avaient l'intention de la détruire ou de nier son utilité. Ce qu'ils prétendent c'est rendre la logique tributaire du langage et non pas à l'envers. Nous avons ici un renversement des valeurs en faveur du langage que nous allons retrouver tout au long de notre étude et qui est fondamental pour cerner la pensée des sophistes d'une part, de l'autre, pour montrer en quel sens le langage a du pouvoir.

3.2 Structure du langage, structure du monde

En réalité, que ce soit chez Gorgias ou chez Protagoras ce qui est ultimement remis en question à travers la critique du statut normatif de la logique, ce n'est pas tellement la logique elle-même comme un certain rapport à l'être. Le problème logique vient en réalité d'une conception stricte de l'être. Comme nous l'avons vu, chez Protagoras c'est en tant que l'on considère qu'un même sujet grammatical renvoie

forcément toujours à une même réalité du monde que l'on peut dire que le principe de non contradiction est nié. C'est par rapport à une ontologie fermée et stricte qu'Aristote interprète la théorie de l'homme-mesure comme une façon de nier le principe de non-contradiction. Or, nous avons vu que le monde de Protagoras ne peut pas être compris d'une façon exclusive et unique, en un seul sens, il doit forcément être un monde pluriel que le langage ne peut pas cerner s'il est limité par les contraintes d'une logique comme critère du vrai. On pourrait dire que la structure logique du langage ne correspond pas à la structure du monde, qu'elle ne s'adapte pas dans son unicité à un monde contradictoire. Dès lors, il va falloir adapter la structure du monde à celle du langage et non pas l'inverse. De même, c'est lorsque l'on considère que le terme est forcément lié à une seule et même chose toujours que le sophisme apparaît comme problème logique. Donc l'idée que Gorgias refuserait la logique vient de la volonté de limiter la signification et de la ramener à l'être. Dans les deux cas il peut y avoir un problème logique si on part d'une conception rigide du langage et de son rapport au monde ainsi que de la structure de ce dernier. Donc ce qui est interrogé ultimement à travers la logique c'est un certain rapport à l'être.

Donc, le but des sophistes lorsqu'ils remettent en question la logique n'est pas tellement de nier la logique et son utilité mais de bien cerner sa nature et sa fonction épistémique et pratique. Dès lors, ce qui est vraiment critiqué c'est le statut de la logique comme critère normatif au service du vrai et, de façon secondaire, un certain rapport entre langage et être.

*

Nous avons vu ici deux approches différentes pour remettre en question le statut normatif de la logique et libérer ainsi le langage de l'exigence de la vérité-cohérence.

D'une part, avec Protagoras, nous avons pu examiner en quel sens tout discours est valable à travers l'argument des antilogies que nous avons expliqué dans le contexte relativiste propre à la conception de l'Abdéritain. En ce faisant, nous avons avec Aristote posé l'idée que l'antilogie pouvait être comprise comme une anti-logique qui ne limitait pas les possibilités du discours les uns par rapport aux autres et qui en ce sens, libérait le discours, le rendait puissant. Par la suite, nous avons distingué entre refus de logique et critique d'une certaine conception de celle-ci en montrant qu'à travers les

antilogies ce que Protagoras rejette n'est pas tellement la logique dans son ensemble, ni le principe de non-contradiction comme l'idée que ce principe permet d'exclure la légitimité d'un certain *logos* par rapport à un autre. La question soulevée alors était celle de savoir comment ces deux positions étaient tenables: il existe des discours contraires et en même temps on ne peut pas dire que l'un exclu l'autre. Comment comprendre que la contradiction n'est pas exclusion? Cela nous a amené à changer de niveau d'analyse et à distinguer la contradiction ontologique de la contradiction logique. Les discours peuvent être opposés, contraires et ne pas s'exclure car ils ne parlent pas de la même chose, de la même réalité même s'ils le font avec les mêmes mots. Donc ce n'est pas tant la possibilité de contredire qui est ainsi réfutée comme les limites que celle-ci pose par rapport au *logos*, ce n'est pas tant la logique qui est niée comme sa normativité.

D'autre part, avec Gorgias, nous avons traité des sophismes comme d'une autre forme de dépassement logique. Nous avons vu que le sophisme est précisément ce phénomène caractérisé par une domination de la logique par la sémantique et donc le phénomène qui, par excellence, montrait le pouvoir du langage. Or, nous avons également vu que ce dépassement de la signification, que cette anomalie logique ne posait problème que par rapport à une certaine conception linguistique, ontologique et logique à laquelle il faut renoncer. Ainsi, nous avons montré que Gorgias ne nie pas la logique par la logique qu'il maîtrise à la perfection et dont il se sert mais que, tout comme Protagoras, il refuse d'accorder à celle-ci le statut de critère de vérité, un rôle normatif et donc le pouvoir d'exclure un certain *logos*. Dès lors, le discours n'est plus vrai ou valable parce qu'il suit un raisonnement logique.

À travers ces deux types de dépassement de la logique comme critère de vérité, nous avons pu attribuer au langage une plus grande puissance en ce que la logique ne limite plus l'expression et ne définit pas le domaine de validité du *logos*. Tous les discours sont potentiellement acceptables ou du moins la logique n'est pas une limite du dire. On peut parler indépendamment de la logique, de ses restrictions et le discours ne perdra pas sa légitimité, mais pour que cela soit possible, il va falloir refonder d'autres critères, poser une autre conception du langage. Sinon, le seul pouvoir du langage sera celui de réduire l'adversaire au silence.

Enfin, de cette analyse de la position de nos deux sophistes par rapport à la logique, nous avons vu que ce n'est pas tellement celle-ci qui est citiquée et remise en question comme un certain rapport du langage au monde ou plutôt que la logique est critiquée dans une certaine perspective ontologique et linguistique. Que ce soit dans le

cas des sophismes ou dans le cas des antilogies, ce qui rend les conceptions logiques de nos deux penseurs problématiques est qu'elles sont pensées par rapport à un contexte ontologique et langagier qui n'est pas l'adéquat. C'est en tant que la logique est soumise à une certaine conception de la vérité qui se construit par rapport à l'être que le sophisme et l'analogie peuvent être conçus comme des négations de la logique. Il va donc falloir repenser la nature du monde et le rapport que le langage entretient avec celle-ci. Il est donc temps à présent de s'attaquer au dernier bastion et sûrement le plus important d'un point de vue stratégique du critère de vérité: la réalité.

III. Une ontologie contradictoire et éclatée : la destruction du monde.

« Comment pourrait-on aller plus loin que Gorgias, qui a eu l'audace de dire qu'aucun des êtres n'existe ? »⁵⁷

Gorgias, tout comme Protagoras, même si celui-ci le fait d'une façon plus modérée, réalise ce geste radical qui consiste à nier l'existence des êtres. Négation qu'Isocrate présente comme une « audace », comme un dépassement des limites établies. Affirmer qu'aucun être n'existe est bien une hardiesse dans un contexte philosophique dominé par l'éléatisme et la physique des présocratiques qui pose l'existence d'un être, un ou multiple, engendré ou inengendré, indépendamment de son rapport au sujet connaissant.

En effet, une grande partie des prédécesseurs des sophistes soutiennent cette thèse à savoir que l'être existe de façon absolue, qu'il est un donné, présent dans le monde et duquel nous pouvons tous connaître les mêmes qualités, les mêmes déterminations, en somme que nous pouvons connaître la nature et l'essence objective des choses. Cette conception de l'existence d'une nature objective de l'être atteint son apogée avec l'Être métaphysique de l'éléatisme⁵⁸. Or, soutenir cette position suppose qu'il est possible de tenir un discours unique et vrai sur le monde, sur les étants. Ce qui implique que le langage tire sa légitimité de sa capacité à présenter le réel, à dire ce qui est. C'est d'ailleurs sous cet angle que Aubenque présente la thèse Parménidienne : « Que parler soit dire l'être, telle est donc la décision qui est au fondement de la thèse de

57 "Gorgias", Fragment B I. Isocrate, *Éloge d'Hélène*, 3 (Dumont, 1988)

58 Pour un développement plus détaillé sur ce point cf. Dupréel (1948)

Parménide ». On pense également au poème de Parménide lui-même : *"Ce qui peut être dit et pensé se doit d'être*: Car l'être est en effet, mais le néant n'est pas"⁵⁹. Du moment, que l'on pose la possibilité épistémique de connaître l'être de façon absolue, il semble que le langage doit être soumis à cette exigence, il devient un instrument de connaissance qui a pour fonction de mimer, représenter ou symboliser⁶⁰ le réel.

Dès lors, nous comprenons un peu plus en quoi consiste exactement la négation de l'être pour Gorgias et Protagoras, les conséquences épistémiques et linguistiques qu'elle entraîne et surtout ce qu'elle vise. La déconstruction du réel est moins un nihilisme qu'une critique d'une certaine conception ontologique du monde. Il ne s'agit pas tellement de nier la possibilité de percevoir, de nier le monde et l'expérience. Il s'agit de remettre en question l'idée qu'il pourrait y avoir des êtres en soi avec des qualités figées, indépendants de toute interaction avec le sujet connaissant. Ce n'est pas tellement le réel qui est détruit comme un certain discours sur celui-ci, comme une prise de position par rapport au monde dans l'économie épistémique. Tout comme dans le cas de la vérité, il ne s'agit pas de refuser l'existence de la réalité mais l'existence d'une réalité absolue et une, d'une réalité normative qui imposerait une orientation à la connaissance et au langage. Soutenir cela permet à nos deux sophistes de poser les bases pour rejeter une conception du langage comme miroir plus ou moins fidèle des étants et de ne pas reléguer celui-ci à sa fonction descriptive. Le monde ne détermine pas le langage quant à son objet, et donc il ne le légitime pas, parce que d'une part, le réel n'est pas un donné, d'autre part, comme nous allons le voir, il n'y a pas de rapport direct et immédiat entre le langage et le réel. Le langage n'est pas un reflet du monde. Cette critique de l'ontologie passe dans les deux cas par la démonstration de l'impossibilité de produire un discours cohérent et unique sur l'être. Que ce soit par la nature du réel, par nos limites cognitives ou par la nature même du langage, la réalité absolue n'est pas et si elle était elle ne serait pas accessible ni communicable.

1. L'être insaisissable ou l'impuissance du langage à dire ce qui est.

Nous allons donc montrer à présent comment se réalise la déconstruction ontologique et en quel sens celle-ci est une condition pour libérer le langage et lui accorder le pouvoir qui est le sien chez les deux auteurs, en explicitant les

59 "Parménide", Parménide B VI, Fragments restitués v.1-2 (Dumont, 1988). Version grecque: "Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'ὄν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα"

60 Pour une étude de la fonction symbolique du langage chez Aristote cf. Aubenque (2013)

rapprochements et les différences des deux perspectives.

1.1 Le relativisme de Protagoras à l'origine de la destruction de l'ontologie

Il semble logique que Protagoras rejette l'idée de l'existence d'un monde et de l'être en soi d'après ce que nous avons déjà dit de sa conception épistémique et logique.

D'une part, nous avons vu dans le *Théétète* que Protagoras adopte une position relativiste avec la thèse de l'homme-mesure. Or, Socrate assimile très vite cette thèse, à celle d'Héraclite qui pose que toutes les choses sont toujours en mouvement et qu'il n'y a pas d'être, uniquement du devenir (152c8-153d7). Pour Platon, comme la thèse de l'homme mesure est analysée dans le cadre d'une évaluation de la valeur épistémique de la perception, réfuter *Théétète* suppose aller contre Protagoras et cela implique rejeter l'héraclitisme. Mais comment justifier cette assimilation entre la thèse protagoréenne et héraclitéenne, pourquoi Socrate pose le flux constant de l'être comme une condition *sine qua non* de la théorie du sophiste ? Pourquoi soutenir qu'il s'agit là de sa « doctrine cachée » ? En effet, il semble forcé au premier abord d'établir ce « muthos »⁶¹, cette reconstruction de la thèse protagoréenne. Or, Sedley dans son étude sur le *Théétète* intitulé *The midwife of Platonism* nous explique bien ce qui justifie ce lien : le flux est la condition de l'infailibilité de la perception prônée par Protagoras, c'est ce qui rend la relativité possible, puisque si on soutient que les choses sont d'une certaine manière donnée et figée, par exemple si l'on dit que le vent est froid et que cela est un fait, alors on ne comprend pas comment on pourrait expliquer que celui à qui le vent apparaît comme étant chaud et donc qui a une perception contraire, puisse ne pas être dans le faux. La relativité qui rend les propriétés absolument instables suppose le flux⁶², flux qui touche aussi bien l'être perçu que l'agent qui perçoit pour que la théorie d'Héraclite puisse être cohérente⁶³. Donc le monde d'Héraclite est le seul dans lequel la thèse de Protagoras peut être viable. C'est pour cela qu'on ne peut pas dire que les choses sont en soi, ou comme Sedley le formule « là-dehors dans le monde toutes seules »⁶⁴. C'est pourquoi, en 157b on arrive à la dissolution de l'être et à l'impossibilité d'utiliser ce verbe. Tout comme Socrate, nous arrivons à cette conclusion :

61 Pour un développement sur l'utilité du muthos dans la recherche philosophique cf. "Le dialogue avec Protagoras dans le *Théétète*" (El Murr, 2013)

62 cf. II *Knowledge as perception*, chap 2: **Flux** p.44 (Sedley, 2011)

63 cf. II *Knowledge as perception*, chap 2: **Flux** pp. 45-48. (Sedley, 2011)

64 cf. II *Knowledge as perception*, chap 2: **Flux** p.42 « The immediate objects of our perceptual awareness, then are not things that are out there in the world all alone, waiting for us to detect them »

« De sorte que de tout cela résulte exactement ce que nous disions depuis le début : rien n'est un, en soi et par soi, mais chaque fois vient à être pour telle chose, et le mot « être » est à éliminer de toutes parts ».

L'être n'existe que relativement à un sujet qui le perçoit et qui lui-même n'est pas un et le même dans le temps. Il est impossible de dire quelque chose de déterminé et de fixe sur le monde puisque le monde lui-même est pluralité et indétermination. Indépendamment du fait que l'association entre Protagoras et Héraclite qui nous conduit à cette conclusion soit une certaine lecture de Platon⁶⁵, il semble clair que l'être de Protagoras n'est pas un donné du monde, qu'il ne peut pas être quelque chose d'unique et dès lors, que l'ontologie parméniadienne doit être réfutée.

Mais si nous avons encore des doutes sur la nature de l'être pour Protagoras, nous pouvons examiner notre hypothèse à partir de l'autre thèse du sophiste d'Abdère dont nous avons déjà parlé, celle des antilogies et nous verrons que nous arrivons à la même conclusion : la condition pour que Protagoras puisse affirmer la possibilité de soutenir deux discours contraires sur une même chose de façon cohérente, est la négation de l'être absolu. Si sur toute chose on peut tenir deux discours contraires, alors la conception protagoréenne de l'être doit pouvoir accepter la contradiction et donc l'être doit pouvoir être, en un sens, pluriel, il doit pouvoir recevoir une pluralité de points de vue. L'être de Protagoras ne peut pas être fixe à moins de considérer que le sophiste nie le principe de non-contradiction et parle d'un monde alogique. Or, nous avons déjà vu que cette position ne semble pas être celle que l'auteur de la *Vérité* ait soutenue puisqu'elle rendrait le discours de Protagoras complètement incohérent. Il est donc plus probable que Protagoras ait tout simplement nié l'existence de l'être absolu.

À travers la thèse de l'homme mesure et des antilogies de Protagoras, nous avons vu comment s'opère la déconstruction de l'être à travers une nouvelle conception épistémique. Comme nous l'indique Dupréel, « l'idée qu'il attaque sous quelque forme qu'elle se présente, c'est celle d'un être, un ou multiple, prédéterminé à toute intervention du

65 On suppose que Protagoras n'a à aucun moment explicité la thèse de cette façon, ni établi le lien entre sa conception ontologique et la physique d'Héraclite, puisque Socrate insiste bien d'une part sur le fait qu'il s'agit d'une interprétation (cf. Constantes références à l'idée qu'il essaye d'être fidèle à la thèse de Protagoras et la précaution avec laquelle il présente tout ce qu'il avance cf. "Le dialogue avec Protagoras dans le *Théétète*" (El Murr, 2013)), d'autre part, sur le fait qu'il s'agit là de la doctrine secrète de Protagoras. Socrate reconstruit donc la pensée protagoréenne en essayant de ne pas la trahir à partir de la conception héraclitéenne du monde, en montrant que le monde protagoréen doit être similaire à celui d'Héraclite si l'on veut pouvoir dire que l'homme est la mesure de toutes les choses.

sujet connaissant, il ne veut pas de cette nature objective dont les physiciens et le commun des hommes croient n'avoir qu'à recevoir l'image ou la forme et dont le langage ne serait qu'une sorte d'imitation ou de reproduction affaiblie »⁶⁶ L'être pour le sophiste d'Abdère n'est pas en ce qu'il ne renvoie à aucune réalité objective dans le monde. L'être ne peut exister que dans un rapport réciproque et non absolu entre le sujet et l'objet et donc, il n'est plus à proprement parler un être mais un rapport⁶⁷. Ainsi, en supprimant cet être des physiciens et surtout de Parménide, Protagoras n'élimine pas la possibilité de percevoir, possibilité sur laquelle repose précisément sa critique ontologique.

1.2 Gorgias et l'implosion ontologique

Si chez Protagoras on a affaire à une relativisation de la nature de l'être qui mène au refus de poser une réalité unique, un être, chez Gorgias, on fait un pas supplémentaire dans la déconstruction de l'ontologie, on radicalise la critique. Avec Gorgias nous passons de la relativisation de l'ontologie à ce que l'on pourrait nommer « l'implosion de l'ontologie ». En effet, Gorgias n'a pas recours à des thèses qui lui sont propres pour rejeter l'ontologie de Parménide et des physiciens, il ne critique pas la conception ontologique de l'extérieur, il la détruit de l'intérieur, en ayant recours uniquement au raisonnement logique.⁶⁸ En ce faisant, il montre que l'être ne peut pas être, au sens de l'existence et de la prédication⁶⁹, qu'il est impossible de le connaître, de développer un discours sur l'être tel qu'il est conçu par ses prédécesseurs et que le langage ne peut pas l'exprimer.

« Gorgias de Léontion appartient à la même troupe que ceux qui ont ruiné le critère de vérité, mais il n'adopte pas une approche semblable à celle de l'entourage de Protagoras ; dans son livre *Du non-étant*, ou *De la nature*, il construit trois arguments principaux : le premier, que

66 cf. p.27 (Dupréel, 1948)

67 On pense à la formulation hégélienne qui résume bien ce point "Le froid et la chaleur ne sont pas quelque chose d'étant, ils ne sont que par rapport à un sujet; si le vent était froid en soi, il devrait toujours se faire valoir pour tel dans le sujet." cf. p.263 (Hegel, 1971)

68 Pour une étude comparée du *Traité du Non-Être* et du *Poème* de Parménide qui montre comment l'opposition se fait terme à terme en reprenant les différents moments du développement de l'Éléate cf. Cassin (1995)

69 Sur les différents sens du verbe "être" dans le *Traité* et sur les différentes interprétations du statut et de la portée de la critique ontologique de Gorgias cf. p. 150-153 Kerferd. Nous ne rentrerons pas dans le débat de savoir comment il faut comprendre la thèse de Gorgias en fonction du sens accordé au verbe "être" en grec. Nous nous contenterons de suivre ce qui semble être la thèse la plus défendue par tous les historiens de la philosophie en ce moment: la critique de Gorgias est moins un nihilisme, une négation absolue de tout être qu'une critique de la conception parméniennienne et physique de l'être. (cf pour cette thèse: Dherbey, Dupréel, Kerferd)

rien n'est, le deuxième que même s'il est quelque chose, cela ne peut être saisi par l'homme ; le troisième, que même si quelque chose peut être saisie, elle est cependant inexprimable et inexplicable même au proche.»⁷⁰

Des trois thèses que Sextus Empiricus comme l'Anonyme⁷¹ présentent, nous allons uniquement nous centrer sur la première pour l'instant, qui nous suffit à montrer ce qui nous concerne à présent. Cet extrait comme tout le *Traité du Non-être* de Sextus Empiricus a été extrêmement commenté et critiqué puisqu'il fait de Gorgias un précurseur du scepticisme. Pourtant, nous pensons que cette introduction à la présentation du *Traité* montre bien d'une part, l'écart entre la démarche et la position de Protagoras et de Gorgias que nous avons déjà mentionnée, d'autre part, le rapport entre la question de la réalité et celle de la vérité et enfin les trois thèses énoncées. En effet, nous aussi nous voyons un rapport entre la critique de la vérité et celle de la réalité chez Gorgias que Dupréel ne semble pas vouloir accepter⁷², même s'il est différent de celui que Sextus Empiricus semble établir⁷³: nier l'être c'est nier la conception de la vérité-correspondance qui fait du *logos* un instrument d'expression du monde. Ce n'est pas parce que Gorgias aurait soutenu des positions sceptiques avant le temps qu'en niant la réalité il nie la vérité, mais parce que pour Gorgias, comme pour Protagoras, nier l'existence de l'être et donc un certain rapport à la réalité, revient à libérer le langage de la normativité de l'être, revient à critiquer l'existence d'un dire vrai. En ce sens, le *Traité du Non-être* peut bien être considéré comme une critique d'une certaine conception de la vérité et un manifeste en faveur du pouvoir du langage.

Mais regardons brièvement comment se réalise cette déconstruction de l'être afin de voir si les conditions de la libération du langage, à savoir la déconstruction ontologique et l'élimination de l'être dogmatique, sont remplies. Comment Gorgias

70 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 41 (65): Sextus Empiricus, *Contre les Professeurs* VII 65-87, (Pradeau, 2009)

71 Nous ne prétendons pas rentrer dans le débat de savoir laquelle des deux versions est celle qui correspond le plus à la version originale. Pour cela cf. Cassin (1995), Kerferd (1986) ou Untersteiner (1954). Nous nous contenterons de sélectionner les extraits de chacune des deux versions qui expriment ou illustrent le mieux l'idée que nous voulons transmettre, tout en faisant attention aux écarts philosophiques qui pourraient exister entre elles. Cette démarche manque certainement de rigueur historique mais notre but n'est pas tellement de reconstruire la pensée de Gorgias sur ce point, comme de comprendre quel est le rapport entre être et langage.

72 cf. p.63 (Dupréel, 1948) Certes, le *Traité* ne parle pas de vérité mais de réalité, mais cette déconstruction de la réalité aboutit à la négation d'une certaine conception de la vérité. Négation qui n'est pas celle du scepticisme, qui n'aboutit pas à un nihilisme, mais qui remet en question l'existence de la vérité-correspondance.

73 cf. chapitre I,1: "L'ontologie comme chef-d'oeuvre de la sophistique" (Cassin, 1995)

réussit-il à faire éclater l'être ?

Dans la version de l'Anonyme, l'argumentation consiste à appliquer le principe d'identité qui commande l'affirmation « l'être est » au non-être, de sorte que « le non-être *est* non-être », d'où « le non-être est dès lors tout aussi bien que l'être et inversement l'être est non-être ». ⁷⁴ Être et non-être auront la même valeur car le non-étant « ne serait en rien inférieur à l'étant ». En ce sens, le non-être est ramené du côté de l'être. Or, si cela est le cas, alors l'être ne peut pas être en vertu du principe de non-contradiction : « il convient que l'être ne soit pas », car il est « son opposé ». Mais, si on essaye de résoudre la contradiction pour sauver l'être en disant que l'être et le non-être ne sont pas opposés mais qu'ils sont la même chose alors, l'être n'est pas non plus car il est identique au non-être. Dans tous les cas, on tombe dans le piège. La critique continue avec l'impossibilité de dire de l'être qu'il est engendré ou inengendré, un ou multiple et mobile. D'ailleurs cette dernière critique du mouvement, pourrait être considérée comme une critique encore plus radicale que celle que la thèse de Protagoras supposait : si l'être est en mouvement il n'est pas être, il est devenir ou, ici, un étant imparfait car entièrement divisé, un étant qui n'en est pas un.

Dans la version de Sextus Empiricus, Gorgias avance par raisonnements disjonctifs : il part du principe qu'il n'y a, au sens où on ne pose lorsqu'on parle sur l'être, que l'être et le non-être, et que si l'un est, l'autre n'est pas, or il va aboutir à la conclusion qu'aucun des deux n'est. Ainsi, il part de l'idée qu'il y a soit l'étant, soit le non-étant, soit l'étant *et* le non-étant et il arrive, en réfutant chacune des trois hypothèses, à la conclusion que rien n'est.

Dans un premier temps donc il réfute l'existence du non-étant d'abord par un raisonnement par l'absurde : si le non-étant était alors il serait étant et non-étant en même temps donc le non-étant n'est pas (67-68) ; et ensuite en ayant recours au principe de non-contradiction : le non-être ne peut pas être car l'être et le non-être sont deux choses contraires. Or, si le non-étant est, l'étant ne sera pas, ce qui est également absurde. On remarque en passant comment Gorgias opère un retournement radical entre être et non-être dans son jeu logique et donc comment il subvertit complètement l'ordre ontologique.

Dans un deuxième temps, il montre que l'étant n'est pas non plus ou plutôt que

⁷⁴ Nous avons repris ici en partie le résumé de Dherbey qui est le plus concis et clair (Dherbey, 2002) pour une étude approfondie du raisonnement de l'Anonyme cf. chapitre I,1, "L'ontologie comme chef-d'oeuvre de la sophistique" (Cassin 1995)

l'étant est non-étant (68-75) car il n'est ni engendré ni éternel (68-72), ni un ni multiple (72-75), et toutes ces considérations mènent toujours à la même conclusion : l'étant n'est pas. Ainsi, il pose l'impossibilité d'attribuer à l'être un prédicat quelconque, d'être d'aucune façon. Donc il arrive au terme du premier syllogisme (67-75) : Si $\neg p$ et $\neg q$ alors $\neg r$: si le non-étant n'est pas et l'étant non plus alors rien n'est.

Puis il lance un deuxième assaut, c'est la conclusion qu'il tire des deux premières démonstrations : « le non-étant n'est pas et l'étant non plus », et qui vient les confirmer, en niant que l'étant *et* le non-étant soient (75-77). On retrouve ici (75) une version similaire à l'argument de l'Anonyme (ChapVI :3-5) et que l'on pourrait résumer de la façon suivante : Si $a = c$ et si $b = c$, donc $a=b$, or $\neg a$ donc $\neg b$: si le non-étant est et l'étant est, alors être et non-être c'est une seule et même chose du point de vue de l'être, et donc aucun des deux, ni l'étant ni le non-étant, ne peut être, car si le non-étant n'est pas, comme il a été convenu en 67-68, et que l'étant est la même chose que le non-étant d'après ce qui a été dit en 67-75 alors l'étant ne sera pas non plus. La conclusion est donc que rien n'est.

Que ce soit dans la version de l'Anonyme ou dans celle de Sextus ce que Gorgias nous montre avec ce festival de techniques logiques qui aboutit à l'exclusion absolue, presque grotesque, de tout, même du non-être, c'est d'une part, l'impossibilité de dire quoi que ce soit sur l'être, même de dire qu'il n'est pas⁷⁵ de l'autre, que la distinction entre être et non-être doit être supprimée. C'est parce que l'existence de l'être à travers l'opposition traditionnelle entre être et non-être est indémontrable que le langage ne se rapporte pas à l'être. La conclusion à chaque étape des deux versions est la même : *Rien n'est*. Rien n'est au sens où il est impossible de créer un discours cohérent sur l'être, tel qu'il est conçu dans l'éléatisme et par la physique des présocratiques. Si l'on tente de cerner et d'exprimer la rigidité de l'être absolu on tombera toujours dans la contradiction. Or, comme on le trouve formulé dans l'extrait de l'anonyme : « si donc rien n'est, les démonstrations disent tout sans exception ⁷⁶ », le vrai et le faux. Le langage n'est dès lors pas normé par rapport au réel car il ne peut pas exprimer un être qui est non-être, un être conçu d'une façon logiquement impossible. Dès lors, si les choses du monde, les étants ne sont pas, l'existence d'une réalité objective,

75 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 42 (8): Anonyme, *Sur Mélissos, Xénophane et Gorgias*, 979a12-980b21 [U B3bis] (Pradeau, 2009): "il est possible par un retournement de l'argumentation de dire pareillement que tout est".

76 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 42 (17): Anonyme, *Sur Mélissos, Xénophane et Gorgias*, 979a12-980b21 [U B3bis] (Pradeau, 2009)

indépendante du sujet qu'il faudrait connaître pour atteindre la vérité des choses est également réfutée. D'où la déconstruction de l'ontologie nous oblige à repenser le rapport entre langage, vérité et réalité. C'est en ce sens que le deuxième argument du *Traité du Non-être* duquel nous n'allons pas parler ici de crainte de rallonger excessivement notre exposé, vient renforcer le premier : si les choses étaient, elles ne seraient pas connaissables car la nature de la pensée n'est pas la même que celle des choses.

1.3 L'impossibilité de parler sur un monde détruit

Il reste à présent à comprendre en quoi cette déconstruction de la réalité qui s'opère à travers une négation de l'existence de l'être est une condition pour donner du pouvoir au langage. Or, cela semble maintenant clair : que l'on se situe dans le monde fluctuant de Protagoras ou dans celui anéanti de Gorgias, ce qui est évident c'est que la normativité du monde est démolie. Des deux alternatives présentées dans le *Poème* par Parménide⁷⁷ entre les deux types de science, celle qui cherche l'être et celle qui nie l'être, c'est celle qui est considérée comme n'ayant pas de valeur par l'éléate, la deuxième voie, que nos deux sophistes vont choisir. Si l'être n'est pas, il ne peut plus être ni objectif ni critère de légitimité de l'existence du langage. En ce sens, on pourrait dire que c'est le pouvoir accordé au langage qui est à l'origine de la critique ontologique.

En effet, d'une part, l'être ne sera plus dit dans le langage, il ne sera plus l'objet du discours. Ce qui est mis en évidence avec l'impossibilité de dire l'être et de décrire sa nature dans le *Traité du Non-être* c'est précisément la séparation qui doit s'opérer entre être, pensée et langage. C'est parce que le monde ontologique est déconstruit, c'est par la conception que nos sophistes se font de la réalité que l'être est non seulement impensable mais indicible. Le langage ne se limite plus dès lors à être un discours

⁷⁷ "Parménide", Parménide B II, Proclus, *Commentaire sur le Timée de Platon*, I, 345, 18 (Dumont, 1988): "Viens, je vais t'indiquer- retiens bien les paroles/ Que je vais prononcer- quelles sont donc les seules/ Et concevables voies s'offrant à la recherche./ La première, à savoir qu'il est et qu'il ne peut/ Non être, c'est la voie de la persuasion, Chemin digne de foi qui suit la vérité;/ La seconde, à savoir qu'il n'est pas, et qu'il est/ Nécessairement au surplus qu'existe le non-être,/ C'est là, je te l'assure, un sentier incertain/ Et même inexplorable: en effet le non-être/ (Lui qui ne mène à rien) demeure inconnaisable/ Et reste inexprimable."

puis "Parménide", Parménide B VIII, *Fragment restitués* v.1-2 et 28-35 (Dumont, 1988): "Mais il ne reste plus à présent qu'une voie/ Dont on puisse parler: c'est celle du "il est [...]" Il est donc notifié, de par nécessité,/ Qu'il faut abandonner la voie de l'impensé,/ Que l'on ne peut nommer (car celle-ci n'est pas/ La voie qui conduirait jusqu'à la vérité),/ Et tenir l'autre voie pour la voie authentique,/ Réelle et existante."

référentiel. Cela semble logique car comment se référer à une ontologie qui n'est pas ? Comment parler d'un monde instable et chaotique où l'être n'est jamais un ou d'un monde inexistant où l'être est aussi non-être?

D'autre part, si l'être absolu n'existe pas, le discours n'est pas soumis à des exigences de vérité, il n'est plus légitimé par l'adéquation de son rapport au réel ou comme Dupréel le formule « la possibilité et la valeur du discours[...] ne sont pas fondées sur l'impérieuse nécessité de l'Être »⁷⁸. Cela découle directement de ce que nous venons de dire car si l'objet du langage n'est plus l'être, sa validité, qui se mesure par rapport à sa capacité à dire son objet, ne sera plus, elle non plus, mesurée à partir de cet être. En refusant l'existence d'un donné ontologique, le langage ne doit plus exprimer ce donné pour être un *orthos logos*, un discours cohérent et acceptable. La validité du discours ne dépendra donc plus de la façon dont celui-ci dit les choses qui doivent être pour tout le monde d'une seule et même manière. Sans être absolu, il n'y a pas de discours unique sur l'être et donc il n'y a aucune nécessité de restreindre ou de ramener tout discours au discours vrai. Supprimer l'être c'est supprimer un critère encombrant de la vérité qui limite le pouvoir du langage. C'est bien cela que Sextus tire comme conclusion du *Traité* :

« Les difficultés rencontrées chez Gorgias sont donc telles que par elles le critère de la vérité est anéanti ; il ne saurait, en effet y avoir de critère de ce qui n'est pas, de ce qui ne peut être connu »⁷⁹

Le langage est donc débarrassé de sa fonction d'outil de connaissance, ou plutôt cette fonction va être réaménagée comme nous le verrons par la suite, pour que la puissance du langage ne se voit pas amoindrie. En somme, le langage ne sera pas déterminé par le monde.

Dès lors, une autre conception de la vérité déjà mentionnée lorsque nous parlions de la critique de l'interprétation de Gorgias par Sextus est ici remise en question, celle de la vérité-correspondance. Si être vrai pour un énoncé, c'est être conforme à l'être et que l'être n'est pas, alors il est impossible de poser le vrai. Il faut soit renoncer à ce critère, soit réinventer une autre définition du vrai. Dans ce cadre, considérer que pour le discours dire l'être c'est dire le vrai revient à considérer le vrai

78 p.73 (Dupréel, 1948)

79 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 41 (87): Sextus Empiricus, *Contre les Professeurs* VII 65-87, (Pradeau, 2009)

comme inaccessible. Dire l'être adéquatement n'est plus dire la vérité et si cela est le cas, il est impossible de dire le vrai. Donc, avec l'éclatement de l'ontologie, nos deux sophistes détruisent du même coup le rapport du langage à l'être et la normativité de la vérité-correspondance.

2. Incapacité à communiquer ce qui est par la nature du langage

Mais la destruction du lien entre langage et être dont nous venons de montrer l'importance par rapport au problème qui nous concerne, se fait non seulement à travers une critique de l'être et du monde mais également, du côté de la nature du langage, à travers une critique qui porte sur l'incapacité du langage à dire l'être, à transmettre la connaissance que nous aurions de celui-ci. La séparation qui désarticule l'être et le langage n'est donc pas simplement la conséquence d'une certaine conception de l'ontologie mais aussi d'une certaine conception du langage.

2.1 L'hermétisme du langage de Gorgias

Il est donc temps d'étudier la troisième thèse du *Traité du Non-être*. Rappelons-la : « que même si quelque chose peut être saisie, elle est cependant inexprimable et inexplicable, même au proche. » L'être ou plutôt la connaissance que nous avons de l'être, n'est donc pas communicable, ou explicable. L'être n'est donc pas exprimable si l'on comprend exprimer comme le fait de rendre exactement l'être, tel qu'il est, dans le langage, c'est-à-dire comme le fait d'établir entre le discours énoncé et la réception de celui-ci exactement le même rapport qu'entre la perception directe et la connaissance. Écouter un discours sur l'être n'est pas la même chose que percevoir l'être, produire ce discours ne revient pas à présenter l'être lui-même et donc transmettre la connaissance de l'être n'équivaut pas à rendre l'être connaissable.

C'est l'idée que Gorgias formule avec un argument physique :

« Si, en effet, les étants [...], sont visibles, audibles et, de manière générale, sensibles, et que parmi eux les visibles soient appréhendés par la vue et les audibles par l'ouïe, mais non l'inverse, comment donc ces étants pourraient-ils être révélés à quelqu'un d'autre ? Le moyen par lequel, en effet, nous révélons est le discours or le discours n'est ni les choses subsistantes hors de nous ni les étants ; par conséquent nous ne révélons pas les étants [...] mais le discours

qui est autre chose [...]»⁸⁰

Tout comme on ne perçoit pas les sons et on n'entend pas les couleurs, le langage n'exprime pas l'être. Ici nous avons plus qu'une simple analogie⁸¹. Ce que Gorgias montre c'est qu'il y a une impuissance du langage à transmettre ce qui est, impuissance due à sa nature. La perception et le langage sont hétérogènes, il faut les concevoir comme deux domaines distincts qui ne peuvent pas interagir entre eux. Dire n'est donc pas montrer, c'est bien ce que Dherbey clarifie avec l'exemple de l'aveugle : « Parler des couleurs à un aveugle ne l'instruit en rien. »⁸². On pourrait penser qu'étant donné que le langage se transmet par l'ouïe en tant que discours ou par la vue en tant que texte, il est en rapport avec l'être puisqu'il est quelque chose de perçu mais cela n'est pas ce que dit Gorgias, car ce que l'on perçoit dans ces cas-là par l'ouïe ou par la vue ce sont les sons ou la calligraphie de l'émetteur et non pas le contenu de ces sons, l'être auquel renvoient ces symboles. C'est pourquoi on pourrait dire pour rendre cet écart encore plus évident que même dans le cas de l'onomatopée, terme qui a pour unique fonction de rendre un bruit, qui est censé être une imitation du bruit lui-même, l'adéquation pleine entre discours et chose n'est jamais atteinte : on ne dit jamais un bruit exactement tel qu'il est. La différence entre l'onomatopée et le bruit étant ce rapport éloigné propre au langage, cette scission entre l'être et sa représentation. Ainsi, « celui qui dit ne dit pas un bruit, ni une couleur, mais un discours »⁸³. Le langage, bien qu'un élément physique du monde ne présente pas le monde, il ne peut se présenter que lui-même. C'est en ce sens qu'Aubenque nous dit que pour Gorgias, « le discours ne renvoie donc à rien d'autre qu'à lui-même. Chose parmi les autres choses, son rapport avec les choses n'est pas de l'ordre de la *signification* »⁸⁴. Le langage est certes un phénomène mais qui ne rend pas accessibles les autres phénomènes du monde. Il y a entre phénomènes du monde une sorte d'étanchéité épistémique qui semble naturelle par rapport aux sens et que Gorgias transpose dans le domaine du langage. On comprend dès lors en quoi consiste l'hermétisme de Gorgias : chaque domaine de sensation est distinct et il est impossible de le mélanger avec les autres, c'est pourquoi il existe entre le langage et la perception en général, le même écart

80 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 41 (83): Sextus Empiricus, *Contre les Professeurs* VII 65-87, (Pradeau, 2009)

81 Il s'agit également d'une analogie, d'une équivalence de rapports, mais pas uniquement car Gorgias supprime en quelque sorte la distance entre les différents termes propre à l'analogie en posant plus qu'une égalité de rapports, une équivalence de nature.

82 p. 39 (Dherbey, 2002)

83 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 42 (22): Anonyme, *Sur Mélissos, Xénophane et Gorgias*, 979a12-980b21 [U B3bis] (Pradeau, 2009)

84 p. 102 (Aubenque, 2013)

qui sépare les différents sens. Le discours ne montre en aucun cas l'être du monde ou, comme Sextus l'exprime, « la multitude des choses subsistantes »⁸⁵.

Donc à travers cette troisième thèse du *Traité*, ce qui est remis en question c'est le rapport entre expression linguistique et être, du point de vue de l'expérience sensible. La question posée est celle de savoir si le contenu du langage peut être l'être lui-même ou une imitation valable de celui-ci, donc c'est la question de la possibilité d'exprimer la vérité : Peut-on dire ce qui est ? Pour Gorgias, il semble clair que cela est impossible car le dire en tant qu'être ne partage pas la même nature avec tous les autres êtres. Dès lors, comme le langage est incapable d'exprimer l'être, ou plutôt d'être un autre être que lui-même, lui, il est par nature trompeur ou, du moins, inexact et donc il est incapable d'exprimer la vérité, d'établir une correspondance tout à fait adéquate entre le dire et l'être. C'est cela que Gorgias présente comme la tragédie de Palamède dans sa *Défense*.

« Si donc il était possible que, par l'entremise des discours, la vérité des actes devienne limpide et évidente pour les auditeurs, à la suite de mes propos la décision serait aisée ; puisqu'il n'en est pas ainsi, protégez ma personne[...] »⁸⁶

Même dans le cas le plus extrême, où l'honneur est en péril et la vérité de notre côté, on est incapable de présenter les faits dans le discours de façon « limpide et évidente », on est incapable d'exprimer un rapport tout à fait adéquat à l'être et donc de montrer la vérité ou comme le formule Kerferd : « un tel pourvoi ne saurait avoir pour effet d'éliminer le caractère irrémédiablement trompeur du *logos*, car le *logos* ne peut jamais tout à fait être la réalité qu'il a la prétention d'énoncer. »⁸⁷ Le langage ne peut pas présenter ce qui a eu lieu, ni ce qui a lieu de façon exacte et nous rendre ainsi témoins de la situation. Il existe donc un fossé infranchissable entre être et langage qui est la conséquence aussi bien de l'inexistence de celui-là que de la nature trompeuse de celui-ci. Dès lors, « la vérité ne peut pas s'incarner dans le *logos* »⁸⁸

2.2 Protagoras : un langage simple pour un monde complexe

85 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 41 (86): Sextus Empiricus, *Contre les Professeurs* VII 65-87, (Pradeau, 2009)

86 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 53 (35): *La Défense de Palamède*, [DK et U B11a] (Pradeau, 2009)

87 cf. p.137 Kerferd (C'est Kerferd qui souligne).

88 cf. p.216 (Untersteiner, 1954) Pour Untersteiner, dans la proposition protagoréen de l'homme mesure on doit traduire le terme "mesure" par "domination". L'homme domine toutes les expériences parce qu'il décide de ce qui doit et ne doit pas être, ainsi que de la façon dont ça doit être.

À partir des brefs fragments qui nous sont parvenus de Protagoras, on peut déduire une attitude similaire par rapport à l'incapacité du langage à exprimer l'être, même si moins critique et moins dramatique que celle de Gorgias. Pour Protagoras, l'écart entre langage et monde serait causé par l'écart qui existerait entre un langage qui tend à décrire l'être d'une certaine façon et la réalité de l'être qui est une indétermination absolue. On pourrait penser que pour lui non seulement l'être n'existe pas en soi, de façon absolue et stable et donc qu'il n'y a pas de discours proprement ontologique mais aussi que même si l'on considère l'existence d'un devenir, comme le font les héraclitéens, le langage ne serait jamais adapté à le dire. En effet, le langage brise irrémédiablement le monde en opposés parce qu'il ne peut que dire des choses figées et unes, il ne peut pas exprimer la pluralité du monde et des points de vue en même temps. C'est pourquoi le seul discours qui exprimerait vraiment le monde tel qu'il est, serait l'antilogie, donc non pas un discours mais deux discours contradictoires et par là même, insoutenables sur une même chose. L'antilogie montre donc l'impossibilité de poser l'exclusivité des caractéristiques de l'être nécessaire à la vérité. Elle met en échec la possibilité d'une ontologie cohérente et en évidence le fait que l'on ne peut soutenir qu'un discours unique sur l'être à la fois opposé à un autre aussi valable. Il faudrait donc un langage multiple et pluriel qui dirait le tout et son contraire si on voulait dire le monde tel qu'il est, c'est-à-dire un devenir. On pense ainsi aux formulations héraclitéennes qui tentent de rendre l'essence du monde dans une présentation des choses par couples d'opposés et sans utiliser le verbe être.⁸⁹ Donc parler dans le monde de Protagoras avec ce langage qui fige les choses, revient à introduire des délimitations dans l'instabilité de l'être, c'est dire relativement à une perspective et donc c'est ne jamais présenter le devenir tel qu'il est mais une pluralité de points de vue. Donc le langage peut bien exprimer un certain rapport, une certaine opinion sur l'étant mais il n'exprimera jamais l'étant puisqu'il est inexprimable car le langage ne s'adapterait jamais à la pluralité de points de vue dans un même discours.

2.3 L'incapacité du langage à exprimer l'être comme limite du pouvoir du langage ?

⁸⁹ Fragments X, Pseudo-Aristote (Roussille, 2014): « Embrassements, Touts et non-tous, Accordé et désaccordé, Consonant et dissonant » On remarque comment cet énoncé qui décrit l'ordre de l'univers, est construit avec des couples d'opposés sans qu'il y ait de verbe "être" qui explicite le rapport d'immanence entre le tout et son contraire. Pour une analyse du style héraclitéen cf. Roussille "Introduction aux Fragments" et "Héraclite et l'harmonie".

Nous avons donc vu aussi bien chez Gorgias que chez Protagoras, que même si l'être existait on ne pourrait pas l'exprimer dans le langage. Dans le premier cas c'est parce que le langage ne peut pas présenter ce qui est autre que lui-même, l'être en soi, dans le deuxième cas, c'est en tant que le langage est rigide et exprime un certain rapport à l'être et non pas l'être en tant que tel. Or cela a l'air d'être plus une limite au pouvoir du langage qu'une condition de possibilité de celui-ci. La nature du langage semble donc introduire des limites quant à sa toute puissance : le langage ne pourrait dès lors pas tout dire. Mais alors quel est l'intérêt de soutenir une telle thèse pour des sophistes qui défendent et exemplifient constamment la puissance du langage ? Pourquoi introduire cette troisième thèse qui semble venir limiter la force du langage dans un *Traité* qui, comme le soutient Dupréel, est en réalité « une introduction philosophique à la science du discours »⁹⁰ qu'il faut opposer à la veine science de l'Être de Parménide ?

En réalité cette impuissance du langage à dire l'être n'en est pas vraiment une, elle n'est pas un défaut du langage mais le fruit d'une mauvaise compréhension du rôle de celui-ci. Cette limite qui semble être imposée au langage traduit le rejet d'une croyance dans le besoin de faire du langage, un instrument de connaissance de l'être, et de l'*orthos logos*, un langage vrai. C'est uniquement dans le cas où l'on considère le langage comme étant soumis à des critères qui lui sont extérieurs, soumis à des critères de vérité et de réalité qu'il est limité.⁹¹ Ce qui restreint le pouvoir du langage n'est pas tellement sa nature comme son utilisation. Ce n'est pas tellement l'écart entre la nature du langage et l'être qui est ici mis en avant comme l'écart entre la nature du langage et son utilisation épistémologique, ce que l'on attend de lui. Le but en montrant que le langage ne peut pas transmettre la connaissance de l'être n'est pas de nier la puissance du langage mais de présenter la nécessité d'un changement de perspective sur le rapport qui lie le langage et l'être.

3. Référence, réalité, signification: comment fonder le sens?

Nous avons donc bien montré en deux temps, comment Gorgias et Protagoras niaient l'existence d'une réalité, comprise comme donné absolu qui détermine et norme tout discours, à travers l'exclusion de la conception de l'être des physiciens et des éléates. De même, nous avons explicité en quel sens cette démarche permettait de poser

90 p.69 (Dupréel, 1948)

91 p.73 (Dupréel, 1948)

les conditions nécessaires pour une libération du langage et pour affirmer son pouvoir. Mais nous allons voir maintenant pourquoi on peut dire que ces deux conceptions nous mènent en réalité à des impasses, comment en niant la réalité absolue, nous tombons sur ce qui semble être trois problèmes majeurs de la pensée des sophistes qui non seulement ne nous permettent pas de poser le pouvoir du langage mais qui, en plus, entraînent l'impossibilité de parler.

3.1 « Parler pour parler »

Tout d'abord, il semblerait qu'à travers cette critique de l'ontologie, et de l'existence de l'être, on rende le langage inutile. Dans une conception philosophique traditionnelle qui s'étend jusqu'à nos jours, le langage est considéré comme un objet d'étude en tant qu'il joue un rôle épistémique clef⁹². C'est parce qu'il nous permet d'avancer dans le chemin du savoir, parce qu'il délivre, transmet et ménage une certaine connaissance, qu'il y a un intérêt à parler en philosophie et à parler du langage, à s'y intéresser.

Ainsi chez Platon l'intérêt porté au langage et l'utilité de celui-ci doivent être directement rapportés à des fins épistémiques. C'est ce que l'on voit dans le *Cratyle*. Ce dialogue qui a l'air de traiter de l'origine des mots et donc d'être une réflexion linguistique est en réalité une réflexion sur les possibilités d'accéder à la connaissance de l'être. Platon en écrivant ce dialogue n'est pas animé par une volonté d'étudier le langage, en tant que tel mais le langage en tant qu'il peut nous délivrer l'essence de la chose qu'il exprime. C'est du moins la thèse qu'Anagnostopoulos, défend et que nous partageons⁹³. Si l'on suit cette ligne d'analyse on comprend pourquoi Socrate dit que la

92 cf. L'intérêt que la philosophie analytique prête au langage au sein d'une analyse épistémologique: si la philosophie du début du XX.s s'est intéressée aux questions du langage c'est en tant que cette démarche leur permettait d'apporter de nouvelles réponses aux vieux problèmes épistémiques. Ainsi, leurs études du langage ont toujours été orientées par une certaine théorie de la connaissance. On pense notamment à toute la tradition qui suit Frege et le tournant linguistique.

93 cf. „The Significance of Plato's "Cratylus" (Anagnostopoulos, 1973): "We shall then see that the importance of the dialogue for us is not so much that it is the first attempt at providing an empirical linguistic theory, nor that it is the earliest extant attempt to discuss the origin of language; but rather that it is perhaps the earliest attempt to solve a perennial philosophical problem about the relation between the nature and structure of language and the nature and structure of the world in order to use our knowledge of the nature and structure of the former to arrive at knowledge of the nature and structure of the latter.": "Nous verrons alors que ce qui fait l'importance de ce dialogue dans cette perspective n'est pas tellement le fait qu'il soit une première tentative de construction d'une théorie linguistique empirique, ni le fait qu'il soit la réflexion la plus ancienne que nous ayons sur l'origine du langage, mais bien plutôt que c'est la tentative la plus ancienne de résoudre un problème classique de la philosophie qui porte sur la relation entre la nature et la structure du langage et la nature et la structure du monde dans le but d'utiliser notre connaissance de la nature et la structure du premier

meilleure façon de parler serait celle qui refléterait l'être, celle qui nous permettrait de connaître son essence directement et qu'en ce sens, il est tenté de soutenir avec Cratyle que les mots ont un lien naturel avec la chose qu'ils nomment :

« Bien entendu la meilleure façon possible de parler serait probablement d'utiliser des noms qui soient tous, ou en majorité, ressemblants, c'est-à-dire appropriés, et la pire de faire le contraire »⁹⁴

Ce qui fait que l'on parle bien, ce qui fait que le langage remplisse sa fonction, que les mots soient « appropriés » c'est donc le fait qu'ils expriment l'être tel qu'il est, qu'ils soient « ressemblants » aux choses. D'où une théorie sur la nature du langage comme celle que Cratyle défend, une théorie selon laquelle le mot et la chose seraient liées naturellement, selon laquelle les mots et les choses seraient fondamentalement « ressemblants », est une théorie qui pense un langage idéal, parfait. Si Socrate ne soutient pas complètement l'hypothèse cratyléenne, d'où l'emploi des conditionnels, il reconnaît cependant l'intérêt épistémique qu'il y aurait à poser une telle conception puisque si le mot et la chose gardent ce rapport idéal naturel alors, connaître le mot reviendrait à connaître la chose, son essence. Il faut donc que les mots ressemblent aux choses c'est-à-dire qu'ils les expriment et, si possible, qu'ils gardent un lien essentiel avec elles. Cette idée de la nécessité de poser une *ressemblance* pour que le langage soit légitime, vrai, est directement liée au fait que Platon, comme Socrate, pense le langage comme un instrument de connaissance, comme un moyen pour accéder à l'être :

« Socrate : Dans ce cas, *le nom*⁹⁵ est une sorte d'instrument qui permet, en démêlant la réalité, de nous en instruire, tout comme la navette le fait avec un tissu. [...] Et la navette est bien un instrument de tissage ? »⁹⁶

Le discours légitime et vrai est donc celui qui nous garantit une connaissance adéquate même si non pas forcément directe de l'être. Donc le langage doit bien être pensé

pour parvenir à la connaissance de la nature et de la structure du second."

94 Platon, *Cratyle*, 435c6-8 (Brisson, 2011)

95 Ici Platon parle de noms et non pas du langage en général. Chez Platon l'étude du langage est principalement un étude des noms. Plus tard, avec Aristote, on fera une distinction entre les mots et les propositions. Dans ce travail nous ne traitons pas directement de ces distinctions et nous parlons du langage en général car la théorie du langage de Protagoras et de Gorgias ne semble pas se construire autour de ces différences.

96 Platon, *Cratyle*, 388b13-c2 (Brisson, 2011)

comme un instrument qui nous permet d'obtenir, de communiquer et de gérer des connaissances, tout comme la navette nous permet de travailler sur le tissu et tout comme l'ensemble des exemples que Socrate nous donne après avoir défini le langage de cette sorte remplissent une fonction déterminée, le langage a, lui aussi, une utilité : parler sur le monde.

On voit à travers cet exemple que le discours du philosophe n'est tourné vers le langage si ce n'est que lorsqu'il cherche quelque chose qui n'est pas le langage lui-même. L'intérêt porté au *logos* est donc une conséquence secondaire d'un intérêt ontologique et épistémique plus fondamental. C'est uniquement en tant que le langage exprime l'être qu'il est utile et philosophiquement intéressant. S'interroger sur le langage pour le langage lui-même ou lui accorder une fonction autre qu'épistémique, cela est l'affaire des poètes et des sophistes.

Or, en niant le rôle du langage à dire et à transmettre les connaissances sur l'être et à exprimer le vrai à travers la destruction de l'ontologie, les sophistes semblent exclure le langage du questionnement philosophique, ne plus légitimer l'intérêt que l'on devrait prêter à celui-ci et donc, le rendre inintéressant, insignifiant aux yeux du savoir et inutile d'un point de vue théorique. En effet, si l'on supprime l'être et la capacité du langage à l'exprimer et si donc le langage ne peut et ne doit plus être soumis à l'ontologie dans un but épistémique, alors il ne sert plus. Si le langage n'est pas tenu de dire ce qui est absolument, de dire le vrai alors que doit-il dire? La question qui se pose alors est la suivante : pourquoi parler en sophistique et en sophiste? Pourquoi parler pour parler, bavarder sans but ni utilité ? Barbara Cassin nous présente ce problème d'une façon très éclairante dans son article publié dans l'ouvrage intitulé *Le plaisir de parler*, titre déjà très parlant, où elle défend la possibilité d'une positivité derrière l'accusation aristotélicienne du bavardage sophiste, du *légein lógou khárin*: « Le sophiste fait vraiment [...] beaucoup de bruit avec sa bouche, beaucoup de bruit pour rien. »⁹⁷. Ainsi, il semblerait qu'en niant l'existence de l'être, on supprime la possibilité de donner au discours une consistance, un objet et une raison d'être, en somme, que l'on supprime l'intérêt du parler.

3.2 Du langage insignifiant au signifiant sans signifié : la déconstruction du sens

⁹⁷ cf. Aristote, *Métaphysique*, Gamma, 5, 1009a16-22. Nous reprenons l'interprétation et la traduction de B. Cassin (1986) et de P. Aubenque (2013)

Pourtant, ce n'est pas uniquement l'utilité du langage en philosophie qui est mise en danger lorsque l'on nie l'existence de l'être mais aussi la possibilité même de faire sens. Or, cela est un problème bien plus grave car parler pour parler n'a peut-être pas d'intérêt mais on garde toujours la possibilité de bavarder sur rien mais de façon cohérente. Ici, on franchit une étape supplémentaire et la critique devient une critique interne, qui porte sur les conditions de possibilité de l'existence du langage comme langage.

En effet, dans une conception classique, le sens se trouve dans l'essence, il se construit donc par rapport à une référence⁹⁸. On pense notamment à Aristote qui dans la *Métaphysique*⁹⁹ s'interroge plusieurs fois sur la façon correcte de définir un terme. Or, bien définir pour Aristote c'est exprimer correctement l'essence de la chose, l'unité de l'être, sa substantialité. C'est ainsi qu'il faut comprendre le fait que dire, c'est dire l'être. Cela est une conséquence directe de ce que nous disions ci-dessus, de la conception du langage comme instrument et de l'intérêt philosophique qu'on lui prête dans une certaine visée épistémique. Si on étudie le langage dans un but épistémique, on regarde, au-delà du langage, l'essence à laquelle il renvoie. Ainsi, Aristote soutient que

"[...] ce que la parole signifie immédiatement, ce sont des états de l'âme qui, eux, sont identiques pour tous les hommes; et ce que ces états de l'âme représentent, ce sont des choses, non moins identiques pour tout le monde»¹⁰⁰

En disant cela, Aristote fait reposer la signification¹⁰¹ de la parole, du son vocal, sur "les choses" "identiques pour tout le monde" et sur leur connaissance et donc sur cet être et cette forme du connaître que le sophiste refuse radicalement¹⁰². Comme le formule

98 Nous avons ici recours à un vocabulaire qui est celui de la philosophie contemporaine parce que nous pensons qu'il permet d'éclaircir ce point. Bien entendu, l'identification de l'essence et de l'être au concept fregéen de référence n'est pas tout à fait exacte mais nous nous engageons dans cette démarche, tout comme B. Cassin l'a fait avant nous, par souci de clarté. Ici nous comprenons référence comme la chose en soi, comme l'essence, qu'il faudra distinguer de l'idée et de l'image mentale, et la signification comme l'expression de cette essence.

99 cf. notamment Aristote, *Métaphysique*, livres Z4-6, 10, 12 et H2, 3, 6 (Pellegrin, 2014)

100 Aristote, *Sur l'interprétation*, Chapitre I, "Principes", 16a3-10. (Pellegrin, 2014)

101 Nous avons choisi de ne pas distinguer sens et signification, pour ne pas rentrer dans des problématiques contemporaines qui ne nous aideraient pas à mieux comprendre ce qui nous concerne à présent. Nous allons donc désigner par signification et sens ce qui fait l'objet de la définition, mais non pas de la définition du dictionnaire, de la définition philosophique qui a pour fonction d'exprimer l'essence. Donc ici, le sens sera toujours compris comme l'expression de l'essence, la référence.

102 Pour un commentaire détaillé du rapport entre la chose, les états de l'âme et le mot cf. p. 107 (Aubenque, 2013). À ce moment de l'analyse Aubenque démontre que le rapport du mot à la chose n'est pas immédiat, que ce qui lie le mot et la chose c'est une relation symbolique et conventionnelle.

Pierre Aubenque, « c'est parce que les choses ont une essence que les mots ont un sens »¹⁰³. Le sens des termes est ainsi associé à l'essence de la chose à laquelle ceux-ci renvoient. Aristote fait donc équivaloir signification et être : pour qu'un énoncé dise quelque chose et donc pour qu'il puisse signifier il faut qu'il exprime l'essence de quelque chose. C'est cela que Barbara Cassin nous dit d'une façon bien plus élégante : «Aristote écrase le sens dans la référence qui le régit. Les choses commandent aux mots [...] ».¹⁰⁴ Donc pour parler avec sens il faut référer, se rapporter à l'être.

On commence dès lors à voir apparaître le problème. Si d'une part, signification et référence sont une seule et même chose, si pour qu'un énoncé ou un terme ait du sens il faut qu'il exprime l'essence et que d'autre part, nous avons nié avec nos deux sophistes que l'être était ainsi que la possibilité de connaître, de dire et de penser les essences, alors, le langage dans la conception sophistique n'a plus de sens, il perd sa capacité à signifier. Si le langage des sophistes ne dit pas l'être, alors il ne dit rien. Ce que la destruction de l'ontologie remet en question c'est la possibilité même de référer et avec celle-ci, celle de signifier. Mais alors, qu'exprime le langage ? Comment un langage qui ne peut pas signifier peut-il exister et se rendre utile ? Ce qui est ultimement mis en danger c'est la possibilité de parler en un certain sens, c'est la possibilité de donner au discours une certaine consistance signifiante car si le langage ne signifie rien, alors le discours pour le sophiste et du sophiste est un discours absurde, un discours qui ne fait pas sens, un discours de fous, sans valeur ni pouvoir. Dès lors, la meilleure option semble être le silence, plus cohérent que le non-sens. Ainsi, l'implosion de l'ontologie nous mène finalement à l'explosion du langage et la question du pouvoir du langage devient une interrogation sur la possibilité du langage, sur ses capacités.

3.3 Le langage sans réalité : quel critère de l'*orthos logos* ?

Enfin, il nous faut poser un troisième problème, déjà connu, qui découle également de cette négation de l'ontologie : il s'agit du problème de l'impossibilité de déterminer l'*orthos logos*. Avant d'opérer cette explosion de l'être, cette destruction de la réalité, le *logos* était dit « *orthos* », lorsqu'il exprimait ou présentait l'être de façon adéquate. C'est en ce sens que Kerferd nous dit que « Socrate soutient résolument que les noms tiennent leur rectitude de leur fonction qui est de manifester la nature des choses

103 cf. p. 128 (Aubenque, 2013)

104 Nous avons repris le raisonnement que B. Cassin fait dans son article p.16-17 (Cassin, 1986)

nommées »¹⁰⁵. Ainsi, l'on pouvait considérer qu'il existait un discours vrai, celui qui rendait l'être tel qu'il était et que ce discours délivrait une connaissance. De même, tous les discours qui présentaient un rapport inadéquat à l'être étaient des discours faux. Il s'agissait donc de légitimer le discours dans son rapport à l'être.

Donc nous l'avons vu tout au long de notre étude, ce qui est détruit avec l'être c'est la normativité, un critère de référence, la possibilité de choisir un discours plutôt qu'un autre. Si nous posons l'être et que le langage doit l'exprimer, alors le meilleur discours sera celui qui réalisera cette tâche au plus haut point. Du moment que le monde n'est plus référence et critère de vérité, du moment qu'il ne permet plus de légitimer un discours par rapport à sa capacité à exprimer l'essence, comment choisira-t-on entre plusieurs discours ? Or, si un discours n'est pas absolument vrai ou absolument faux, s'il n'y a pas de critère pour classer les discours même relativement les uns aux autres, parler n'a plus de sens. Tous les discours sont au même niveau quant à leur valeur et donc aucun discours ne sera puissant. Le langage n'aurait ainsi, en plus d'aucun intérêt et d'aucune utilité, aucun pouvoir. Non seulement on ne peut plus parler et on n'a pas de raison pour le faire mais en plus, on ne pourrait jamais soutenir ce que l'on dit, donc ce parler pour parler se ferait d'une façon complètement aléatoire. Encore une fois, parler devient un jeu, un plaisir, peut-être mais cela n'apporte rien.

Ce problème est le même que nous avons rencontré avec la question de la logique et comme nous allons le voir, ça va être la question plus problématique pour la sophistique, celle qu'il va falloir dépasser pour poser le pouvoir du langage.

*

Tout au long de cette partie nous avons vu que Protagoras et surtout Gorgias, détruisaient une certaine conception de l'ontologie et avec celle-ci une certaine conception du langage et de la vérité. Tous les deux nient l'existence de l'être compris en un sens absolu, d'un être avec une essence figée qui serait la même indépendamment du sujet connaissant ; un être qu'il faudrait exprimer. Pour nos deux sophistes, l'être, le monde et la réalité ne constituent pas des repères absolus. Or, si cela est le cas, le langage est dès lors, libéré. Il n'est plus uniquement un instrument de connaissance, il ne doit plus se fonder sur le réel pour être légitime, car celui-ci n'est plus son objet. « La

105 cf. p.130 (Kerferd, 1999). Ici Kerferd fait référence au passage du *Cratyle*, 422 d 1-2 (Brisson, 2011)

sophistique n'est pas une science de la nature »¹⁰⁶, nous dit Cassin, parce qu'elle ne cherche pas à dire l'être. Et si le langage ne doit plus dire l'être, il n'est plus soumis à des critères de vérité-correspondance.

Pour réaliser cette déconstruction de l'ontologie, nous avons vu dans un premier temps avec Protagoras que d'une part la compréhension de la nature et du statut de l'être des éléates et des physiciens était incohérente avec sa conception épistémique. Cette idée est celle que nous avons déduite des conséquences physiques que Platon tire de la thèse de l'homme mesure dans le *Théétète*. Mais nous avons ajouté à cette critique externe qui est le résultat plus d'un changement de perspective que d'un problème propre aux thèses éléatiques ou physiques elles-mêmes, une critique interne. Ainsi, nous avons étudié d'autre part, avec Gorgias, comment l'existence de l'être tel qu'il est conçu par les éléates ou par les physiciens ne peut pas être démontrée car on ne peut pas tenir jusqu'au bout un discours cohérent sur celui-ci. Les deux sophistes soutiennent donc ainsi dans un premier temps, l'impossibilité de parler de l'être en démontrant que la conception de l'être de leurs adversaires est erronée. Pour eux, il n'y a pas une « complicité première avec le monde » qui « fonderait pour nous la possibilité de parler de lui, en lui » selon le mot de Foucault¹⁰⁷ car le monde n'est pas ouvert ni à notre parole ni à notre connaissance.

Dans un deuxième temps, nous avons montré que non seulement la conception de l'être fait défaut pour Gorgias et Protagoras mais que celle du langage et de sa fonction est tout aussi problématique. Ainsi, nous avons vu que le langage ne peut pas dire l'être, qu'il n'est pas adapté à l'exprimer. Que l'on se place du point de vue relativiste de Protagoras ou de celui dogmatique de Parménide comme le fait Gorgias, il semblerait qu'il existe une certaine incompatibilité entre la structure et la nature du langage et celle de l'être qui l'empêche de réaliser la fonction que prétendent lui attribuer les prédécesseurs des sophistes. D'où, le but du langage ne peut pas être exprimer l'être.

Pourtant, nous avons vu quels étaient les problèmes que cette critique de la fonction et de la légitimité du langage par rapport au réel soulevaient pour le langage lui-même. En effet, en posant certaines conditions pour pouvoir affirmer la toute-puissance du langage, en libérant celui-ci de son attache à la vérité, il semblerait que nos sophistes aient contribué à affaiblir le langage plus qu'à le rendre puissant. Ainsi,

106 cf. p. 17 (Cassin, 1986)

107 cf. p. 50 (Foucault, 1971)

nous avons abouti à des conséquences qui semblent aller contre l'objectif que l'on s'était figé : du moment que l'on nie l'être, il semble que l'on rend le langage inutile, qu'il n'est plus possible de signifier et qu'on n'a plus de critère pour établir la valeur des discours.

Nous arrivons donc ici au coeur de ce qui semble être un problème majeur de la conception aussi bien protagoréenne que gorgienne du langage: ce qui constitue la condition principale pour doter le *logos* d'un pouvoir surplombant, à savoir la négation de toute forme d'absoluité et le rejet de l'exigence de vérité, est en même temps ce qui détruit la valeur et la raison d'exister du discours.

En effet, nous avons vu comment les deux sophistes désarticulent le rapport qui unit, dans une perspective philosophique, langage et exigence de vérité. En ce faisant, ils se situent en dehors de la conception classique du langage comme instrument de connaissance qui a pour fonction de montrer le réel, de délivrer l'essence, de communiquer le savoir et de faciliter d'une façon plus générale la recherche épistémique, selon des règles rationnelles et logiques de la pensée et dans le but de dire le vrai. Ainsi, nous avons critiqué d'abord avec eux une certaine conception épistémique qui est à l'origine de l'attribution de ce rôle secondaire au langage, et rejeté l'idée d'une vérité absolue qui légitimerait la valeur du langage et des discours et donc qui les limiterait, qui serait première par rapport à eux. Ensuite, nous avons vu avec la thèse des antilogies dans le cas de Protagoras et avec l'utilisation des sophismes dans celui de Gorgias comment les deux sophistes refusent de considérer la logique comme un critère qui réglerait le langage d'un point de vue formel, comme un critère de cohérence. Le langage ne doit pas suivre les lois logiques pour avoir de la valeur, pour être acceptable; il ne doit pas suivre une conception de la vérité-cohérence pour être légitime. Donc en rejetant le statut normatif de la logique, on se situe en dehors de l'exigence de vérité. Le problème est alors que si l'on nie la vérité et la logique, on ne peut plus distinguer et accorder de la valeur aux différents discours, et donc qu'il est préférable de taire plutôt que de parler, il n'est plus possible de débattre, de poser le pouvoir du langage plutôt que son inutilité et le sophiste ne peut plus défendre sa position. Enfin, ce questionnement sur la logique nous a amené à réfléchir sur le rapport entre être et langage et à remettre en question le dernier critère absolu qui pouvait limiter le discours, le réduire au rôle d'instrument: la réalité. Ainsi, nous avons vu comment

Protagoras et Gorgias, chacun à sa façon, détruisaient une certaine conception de l'ontologie et surtout un certain rapport du langage à l'être et au monde. Dès lors, le langage ne doit plus dire l'être pour être utile. Il ne doit plus signifier. Pourtant, si cela est le cas, si le langage ne parle plus du monde et de l'être, alors nous sommes confrontés à un problème bien plus grave que celui de ne pas pouvoir attribuer de la valeur au *logos*: le langage ne dirait rien, il serait dans le domaine du non-sens. Il serait insignifiant dans les deux sens du terme. La question du pouvoir du langage devient alors une question sur la possibilité pour celui-ci d'exister. À la fin de notre analyse nous avons donc rencontré deux problèmes majeurs: la mise à égalité de la valeur de tous les *logoi* et l'impossibilité du langage à signifier avec toutes les conséquences que ces deux implications supposent.

Nous avons donc bien supprimé tous les critères qui introduiraient une forme de normativité par rapport à un absolu afin de rendre le discours souverain et premier dans la détermination, mais nous n'avons pas obtenu le résultat auquel nous nous attendions car, le seul pouvoir du discours qui semble découler directement de ce refus de l'absolu et de la vérité est le pouvoir de réduire l'autre et soi-même au silence, un pouvoir négatif et destructeur. En remettant en cause la valeur de vérité, nous avons aussi fait disparaître ce qui fonde la valeur du discours. Tombent donc du même coup, l'utilité, le fondement et la possibilité du dire. Dès lors, la question sera celle de savoir comment on peut fonder la légitimité d'un discours sans se référer à l'exigence de vérité, comment éviter les impasses que suppose un refus radical de l'absolu en changeant de perspective. Cela revient à étudier quelles sont les puissances que Gorgias et Protagoras accordent au langage et qui lui permettent de se fonder, de se légitimer indépendamment des autres critères, en abandonnant l'opposition vrai/faux.

Deuxième partie: Les nouveaux fondements du pouvoir du langage.

Maintenant que nous avons posé les conditions qui nous permettent de libérer le langage de toute forme de normativité absolue à travers une démarche critique de destruction radicale des valeurs, maintenant que nous avons posé les conditions nécessaires pour conférer au *logos* un pouvoir divin, il faut reconstruire une conception de celui-ci qui nous autorise à fonder la légitimité de l'existence et l'utilité du langage sans nous référer à la vérité ou à un quelconque critère extérieur au langage lui-même. En effet, une fois que nous avons détruit tous les critères qui fondaient la valeur du *logos* que reste-t-il si ce n'est pas le *logos* lui-même? Rien. Il va donc falloir se tourner vers celui-ci, analyser l'idée que les sophistes ont de la nature du langage et de ses possibilités pour voir si nous pouvons trouver quelque chose qui nous permette de le sauver. Cela revient à considérer comment on peut nier une certaine conception de la normativité du discours sans pour autant devoir renoncer au fait de parler et d'attribuer de la valeur au *logos*. Une fois que nous avons supprimé la possibilité de déterminer le vrai absolument, de choisir entre plusieurs *logoi*, voire de parler, il s'agit pour nous de trouver ce qui peut faire la force du langage dans une perspective sophistique. Autrement dit, il faut se demander quels sont les critères sur lesquels repose le pouvoir du langage compris comme possibilité et comme autorité du moment que l'on ne se réfère plus à des critères de cohérence logique, de correspondance avec les faits, de signification. Ce changement de perspective suppose que l'on assigne un nouveau rôle au langage, qu'il ne soit plus exclusivement considéré comme un instrument de connaissance. Un rôle qui lui permette de s'ériger en critère indépendant, de s'auto-légitimer, d'exister sans devoir rendre compte de ce qu'il dit ni de comment il le dit.

Afin de comprendre comment Protagoras et Gorgias peuvent défendre ce statut surplombant du *logos* par rapport aux autres critères et valeurs, nous allons cerner quel type de pouvoir les deux sophistes octroient au langage. Cela suppose que l'on analyse quelles sont les puissances et les capacités qu'a le langage, ce que le langage peut faire. C'est donc à partir des possibilités du langage que nous fonderons son autorité, sa légitimité; à partir de ce que le langage "peut" au sens pratique que nous déterminerons ce qu'il "peut" en un sens normatif. Il faudra alors s'interroger sur si les deux aspects reviennent à une seule et même chose, si c'est la puissance du discours qui lui donne sa valeur, autrement dit, si c'est la force qui fait le droit. Si cela est le cas, il faudra bien déterminer les conditions qui nous permettent tout de même de ne pas faire du langage un instrument de domination et des sophistes ces hommes malhonnêtes imposant leur point de vue par la violence du discours que la tradition philosophique après Aristote a

combattus.

I. Refonder le réel, refonder le langage: rétablir la possibilité de parler.

"Logos est un maître puissant qui, par un corps très petit et tout à fait invisible, accomplit des actes au plus haut point divins."¹⁰⁸

Gorgias ne cesse de défendre et d'exemplifier dans ses propos le pouvoir qu'il attribue au langage et Protagoras d'y référer lorsqu'il défend ses thèses. Pour tous les deux, le langage joue un rôle essentiel et il possède une puissance surplombante. Or, en niant l'existence de la réalité et de l'être, compris tous les deux en un sens absolu, il semblerait que Gorgias et Protagoras non seulement ne peuvent pas légitimer ce pouvoir qu'ils accordent au *logos* mais qu'ils ne réussissent plus à justifier son existence. Comme nous l'avons vu en III,3,3 ils sont confrontés au problème de savoir d'une part comment le langage peut avoir du sens, de l'autre comment il est possible de rendre le discours utile et légitime. Or, il est difficile de comprendre comment un discours qui n'a ni sens, ni utilité peut être puissant ou être discours tout simplement.

Il faut dès lors se placer à l'intérieur de la position sophistique pour essayer de dépasser ces entraves qui provoquent ce qui semble être une incohérence fondamentale de la pensée sophiste. Cela revient à se demander comment nos deux sophistes peuvent rétablir la possibilité de parler en faisant sens mais sans référer au réel, ou en référant d'une toute autre façon, et sans devoir se soumettre à l'exigence de la vérité-correspondance. Il s'agit donc de cerner d'abord quel rapport doit exister entre monde et langage et, pour ce faire, il est nécessaire de déterminer quelle conception de la réalité et du langage ont nos deux sophistes. Nous savons bien qu'ils refusent à ce dernier son statut d'instrument, nous l'avons vu précédemment, mais si le langage n'est pas instrument quelle autre fonction ou nature peut-il avoir?

Toutes ces interrogations nous amènent à considérer un certain type de puissance du langage, l'une des facettes de son pouvoir: la performativité. Cette performativité est la condition qui nous permet de dépasser l'incompatibilité entre monde et langage. Ce qui est à l'origine de la possibilité de parler et de la refonte du réel, c'est la capacité qu'a le langage à agir. C'est en tant que dire c'est faire pour nos sophistes et donc c'est en tant que le langage a le pouvoir de déterminer, de créer, en somme, d'avoir des effets, que le

108 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 52 : *L'éloge d'Hélène* (8), Gorgias [DK et U B11] (Pradeau, 2009)

problème de son utilité et de sa possibilité ne seront plus posés. C'est en ce sens que le langage pour Gorgias "accomplit des actes". La question est alors celle de savoir de quels actes il s'agit et jusqu'à quel point et en quel sens ceux-ci peuvent être dits "divins". Ainsi, en posant cette première forme de puissance du langage, nous allons résoudre du même coup le problème de la possibilité et de l'utilité de l'existence du *logos*. Cela va nous amener à ne plus étudier le rapport du langage au réel et à la vérité pour fonder le pouvoir du langage mais plutôt à étudier le pouvoir du langage pour fonder le réel. En effet, pour bien cerner la pensée sophiste il va falloir se débarrasser des préjugés philosophiques, changer de perspective radicalement, ce qui nous permettra de distinguer les vrais problèmes de la sophistique des simples interprétations ratées. Il faut donc faire ce que Foucault s'était proposé dans ses cours, à savoir "remettre en question notre volonté de vérité; restituer au discours son caractère d'événement; lever enfin la souveraineté du signifiant."¹⁰⁹

1. Une autre conception du sens. Un langage qui ne prétend pas à la vérité.

La première chose que nous devons faire pour rétablir le *logos*, son utilité et surtout, la possibilité pour celui-ci d'exister sans être réduit à l'absurde, c'est de distinguer la perspective sophistique de celle de la philosophie¹¹⁰. Ce faire, revient à détacher l'essence du sens et le langage de l'exigence de vérité.

1.1. Changer de perspective: parler au-delà de l'exigence de vérité

En effet, pour résoudre ces impasses de la conception sophistique, nous devons changer l'angle d'attaque, nous devons reposer le problème à partir d'un autre point de vue, celui de la sophistique car les incohérences que nous avons rencontrées tout au long de la première partie, étaient pour la plupart, liées à une mauvaise approche de la sophistique plus qu'à de véritables difficultés théoriques. En réalité le problème de

¹⁰⁹ cf. p. 53 (Foucault, 1971)

¹¹⁰ Nous distinguons sophistes et philosophes tout au long de ce travail non pas en un sens péjoratif, pour dévaloriser la sophistique. N'être par philosophe ne signifie pas que leur pensée n'aie pas de valeur. Les sophistes ont bien apporté une forme de savoir, une vision qui est sur certains aspects bien plus libre, originale et utile que celle de la philosophie. Nous établissons cette distinction à la suite de penseurs comme B.Cassin ou M. Foucault, parce que nous pensons que la sophistique et la philosophie sont, en une certaine façon, deux façons de penser, deux courants différents, justement à cause du statut accordé au langage et à la connaissance. Étudier la sophistique c'est se placer d'ores et déjà à l'extérieur de la philosophie, opérer une rupture radicale avec une certaine forme et un certain contenu de la pensée.

savoir comment légitimer la possibilité de parler ne doit pas être posé, il n'a jamais été un pour la sophistique si ce n'est lorsqu'on se place dans une perspective platonicienne ou aristotélicienne. C'est en tant que nous partons du préjugé que le langage est un outil qui sert à connaître ou à exprimer l'être, en tant que nous avons une certaine conception de la signification et de la vérité que le problème de l'utilité et de l'existence du langage se pose. Il ne s'agit donc pas tellement de voir comment la position sophiste pourrait répondre aux problèmes de la philosophie, mais de bien cerner quels sont les vrais problèmes propres à la sophistique. Si notre approche suit la première méthode, nous ne pourrons jamais dépasser les prétendues impasses théoriques de nos deux sophistes. Nous pouvons rendre évidentes les difficultés liées à cette démarche en nous référant aux dialogues platoniciens.

Lorsque Protagoras et Gorgias sont confrontés à Platon, ils semblent perdre toujours, ils sont amenés à reconnaître des contradictions ou des apories mais cela n'arrive qu'en tant que tout le but du dialogue socratique est d'inscrire la pensée sophiste dans le cadre de la philosophie platonicienne: Gorgias et Protagoras par rapport aux exigences philosophiques de Platon et d'Aristote ne pourront qu'être en difficulté. C'est d'ailleurs lorsqu'ils acceptent de s'adapter aux règles du jeu socratique qu'ils sont acculés¹¹¹. Pour illustrer cela on peut se référer à la façon dont le dialogue avec Gorgias dans le *Gorgias* est menée.

Tout d'abord, Socrate arrive en retard à la présentation de Gorgias, lorsque celui-ci a déjà terminé. Or, cela peut déjà être interprété comme un refus de la part du grand penseur grec de rentrer dans le terrain du sophiste: il ne va pas écouter Gorgias pour après parler avec lui, il ne va pas rentrer dans le cercle de Gorgias, il ne va pas accepter les règles du sophiste. Il met à l'épreuve la conception de l'orateur dans un dialogue, en utilisant la dialectique qui est bien sa façon de faire, sa méthode.¹¹²

Or, même au sein du dialogue, Socrate va supprimer toute possibilité pour Gorgias de parler en sophiste. Il commence par contrôler le discours du Sicilien, par le

111 Avec cet argument nous ne prétendons pas nier la pertinence des critiques planiciennes qui présentent en effet, de vrais problèmes pour les positions de Gorgias ou de Protagoras cf. *Théétète* et l'argument de l'auto-réfutation dont nous avons traité. Mais nous voulons bien distinguer ce qui relève d'une interprétation platonicienne des thèses des sophistes des vraies critiques à la sophistique. Interprétations qui se font à partir d'un point de vue précis, d'exigences épistémiques bien déterminées.

112 Pour étude sur l'importance de la méthode dialectique de Socrate par opposition aux autres méthodes cf. "Le dialogue avec Protagoras dans le *Théétète*" (El Murr, 2013) et "Dialectique, antilogique, éristique" (Kerferd, 1999).

limiter formellement:

"*Socrate*: Ne voudrais-tu pas, Gorgias, que nous continuions à discuter, comme nous le faisons à présent (l'un pose une question, l'autre y répond), et que nous remettons à une autre fois les trop longs discours. [...] Mais attention, ne reviens pas sur ta promesse- accepte de répondre brièvement aux questions posées. *Gorgias*: Certaines réponses, Socrate exigent de longs discours. Cependant je ne serai pas sans essayer, assurément, d'être le plus bref possible. [...] *Socrate*: C'est juste ce qu'il me faut, Gorgias."¹¹³

Certes, Socrate fait cela pour éviter que le sophiste réalise ce qu'il sait mieux faire, parler et convaincre à travers des discours longs qui perdent l'auditeur¹¹⁴ logiquement et qui rendent plus facile la persuasion, il veut se centrer sur le contenu de ce qui est dit pour parvenir à la vérité. Seulement en réalisant ce geste Socrate fait déjà un pas vers sa conception philosophique, vers la façon dont lui il conçoit qu'un dialogue doit se dérouler pour atteindre son but épistémique. En ce faisant, il définit déjà le rôle que doit avoir le langage et il entraîne Gorgias avec lui, dans son terrain. En quelque sorte, en déracinant le sophiste de sa pratique langagière il le détache également de sa philosophie. On pourrait penser que Gorgias ne prend pas forcément au sérieux le reste du dialogue¹¹⁵ mais non pas parce qu'il est un penseur qui n'a pas vraiment de position déterminée ou parce que sa pensée n'a aucun intérêt pour nous mais parce qu'il joue selon les règles de Socrate. Il accepte le défi socratique comme un divertissement. Il le fait par orgueil, pour montrer que, même à *la Socrate*, il peut discuter. Mais en quelque sorte ce n'est pas un vrai débat :

"C'est bon, je le ferai; et il te faudra déclarer que jamais tu n'entendis personne qui parlât aussi bref que moi"¹¹⁶.

Or, on peut lire cette remarque comme une façon de présenter et de critiquer la personnalité du sophiste dont le seul intérêt est l'apparence et la gloire et donc comme

113 Platon, *Gorgias*, 449b4-c5 (Brisson, 2011)

114 Aristote, *Réfutations sophistiques*, Chap 4: "Les six facteurs d'illusion liés à l'expression".

115 Nous affirmons cela parce que Gorgias n'oppose pas une vraie résistance à Socrate, il se limite à affirmer et à nier ce que celui-ci lui propose en utilisant des monosyllabes. Tout se passe comme si Gorgias avait ironiquement interprété la demande socratique de bréveté d'une façon extrême, au point de ne plus discuter avec le philosophe. En quelque sorte, pour Gorgias, l'important dans ce dialogue est de tenir cette promesse et donc de respecter la contrainte formelle plutôt que de défendre sa thèse philosophique sur la rhétorique.

116 Platon, *Gorgias*, 449c8-9 (Brisson, 2011)

une remarque qui sert à discréditer l'attitude éthique des sophistes qui ne s'occupent pas du savoir et de la vérité; mais nous pouvons tout aussi bien lire cela comme le fait que Gorgias accepte de faire quelque chose qui n'est pas ce qu'il a l'habitude de faire, qu'il accepte d'être philosophe comme un défi mais si il perd, il ne sera pas forcément réfuté.

Ce geste d'absorption de la sophistique se fait également dans le dialogue par rapport au fond. Après avoir posé cette condition formelle, Socrate va diriger tout le dialogue avec Gorgias avec ses questions. Questions qui sont déjà orientées par une certaine philosophie de fond. Tout comme Socrate oblige Gorgias à débattre avec ses règles linguistiques, il va également le contraindre à débattre par rapport à une certaine perspective philosophique. Ainsi, il va mener le sophiste dans la direction qu'il veut jusqu'à l'incohérence et, en ce sens, on pourrait dire que Platon est plus sophiste que le sophiste.

Or, cela semble être la façon dont Socrate se confronte aux sophistes en règle générale¹¹⁷. Nous avons exactement le même procédé dans le *Protagoras*¹¹⁸. C'est Socrate qui parle:

"Si tu voulais discuter avec moi; eh bien, de la même manière, puisque tu es tombé sur quelqu'un qui a une mauvaise mémoire, condense tes réponses et fais-les plus courtes, si tu veux que je te suive – Que veux-tu dire par réponses brèves? Dois-je faire pour toi, dit-il, des réponses plus courtes que nécessaire?- Bien sûr que non, dis-je. - De la longueur qu'il faut? Demanda-t-il.- Oui, dis-je. - *Dois-je te faire des réponses de la longueur que moi je juge nécessaire, ou de la longueur que toi tu juges nécessaire?*"¹¹⁹

On voit bien à nouveau ici, cette limitation du langage sophiste, de ce langage dangereux parce qu'il renferme un pouvoir qui dépasse l'exigence de vérité, parce qu'il se situe en dehors d'elle. Limitation que Protagoras ne semble pas accepter, contrairement à Gorgias. Nous voyons bien ici la différence de point de vue entre sophistique et philosophie sur ce que doit être le *logos* à travers l'introduction du relativisme de Protagoras lorsqu'il rapporte le jugement à l'opinion personnelle: le *logos* du sophiste est long, il suit d'autres critères parce qu'il vise d'autres fins que le *logos* philosophique ne contemple pas.

117 Pour une analyse sur l'opposition entre *brachylogie* et *macrologie* dans les dialogues de Platon cf. Dupréel chapitre III "katà brachù dialégesthai" (Dupréel, 1922)

118 Platon, *Protagoras*, 333a-335a7 (Brisson, 2011)

119 Platon, *Protagoras*, 334d4-334e2 (Brisson, 2011)

De même, dans le *Théétète* nous retrouvons la même idée. On se rappelle du moment de l'apologie de Protagoras où celui-ci à travers la bouche de Socrate accuse le philosophe de ne pas vouloir comprendre ce qu'il soutient:

"Et ne va pas de nouveau faire, au mot près, la chasse à mes paroles. Fais plutôt encore un effort pour comprendre plus clairement ce que je dis".¹²⁰

Cette demande de compréhension de la part de Protagoras est une façon de resituer le débat dans une perspective sophistique, de se placer en dehors de l'exigence de vérité, par rapport aux critères de Protagoras lui-même et non pas par rapport à la position socratique. Ce ne sera d'ailleurs qu'à partir de ce moment-là que la vraie réfutation de Protagoras commence, une réfutation cette fois-ci interne et tout à fait légitime.¹²¹

À travers tous ces exemples, nous avons mis en évidence l'importance de bien nous situer lorsqu'on parle de sophistique dans le domaine qui est le sien, de ne pas chercher à justifier le rôle du langage sophiste par rapport à une conception externe. Dès lors, il va s'agir pour nous à partir de ce moment de faire cet effort de compréhension duquel Protagoras nous parle et de bien cerner comment la sophistique peut rétablir tout un système de pensée sur le langage, son rôle et son pouvoir qui ne soit pas lié à des critères absolus comme seraient le vrai, la réalité ou la logique.

1.2. Dépasser l'essence ou le sens sans référence

Or, lorsque nous présentons la critique sur l'impossibilité pour le langage des sophistes à signifier et à être utile nous le faisons en nous plaçant d'un point de vue externe aux thèses sophistes, en partant d'un préjugé de philosophe ou d'une intuition du sens commun qui ferait équivaloir sens et essence, signification et référence. En assimilant dès lors, la référence et le sens, cette conception considère qu'en quelque sorte, « les choses murmurent déjà un sens que notre langage n'a plus qu'à faire lever »¹²². Mais, dans la sophistique en général et chez Gorgias et Protagoras en particulier, le sens est différencié de l'essence et la signification de la référence. Nous

120 Platon, *Théétète*, 166e1-2 (Brisson, 2011)

121 Pour une lecture du *Théétète* comme essai sur la façon adéquate de délibérer et de réfuter en philosophie cf. "Le dialogue avec Protagoras dans le *Théétète*" (El Murr, 2013)

122 p.50 (Foucault, 1971)

avons posé les conditions pour dire cela en III. Le langage ne doit pas être exclusivement pensé comme une clef pour déchiffrer le monde, son rapport à celui-ci ne constitue pas sa seule fonction. En ce sens le *logos* sophistique, dépasse les possibilités du réel et de l'être. Dupréel présente cela de la façon suivante: « le discours est séparable de ce dont il traite, il est une forme capable d'être considérée en elle-même. Le discours a un sens indépendamment de sa valeur de vérité ou de fausseté. »¹²³ Ainsi, si l'on veut comprendre en quel sens on peut parler en sophistique, on doit passer du « parler sur » au « parler de », on doit accepter que signifier n'est plus se référer ou c'est se référer d'une toute autre façon. Dès lors, on ouvre tout un nouveau champ de possibilités pour le discours que nous allons analyser. Mais deux questions se posent alors : d'une part, qu'est-ce qui constitue le sens du langage si celui-ci n'est plus la référence ? D'autre part, quel est alors le rapport que le langage du sophiste établit avec le monde ?

2. Le discours n'est pas tellement un contenu comme un acte: retour sur la question de la réalité et de la signification.

Une fois que nous avons légitimé la possibilité de parler en montrant la nécessité de changer de perspective et en écartant les critiques que l'on avait adressées à nos deux sophistes, nous allons tenter de comprendre en quel sens nous pouvons parler du monde, d'un point de vue sophistique. Si dans un premier temps nous avons légitimé la position sophistique négativement, en excluant les critiques externes, maintenant nous allons défendre la même position positivement, en analysant ce sur quoi repose le *logos* du sophiste. En ce faisant, nous allons voir pourquoi la conception du langage des sophistes n'a pas besoin de supposer l'existence absolue des êtres ni la possibilité de connaître les essences, pourquoi elle n'a pas besoin de se référer à un monde objectif. Nous verrons donc en quel sens le langage du sophiste dépasse la signification.

2.1. La performativité

Pouvoir parler sans référer au monde, pouvoir parler en sophistique, revient à développer une conception du langage différente dans laquelle ce qui est important c'est la capacité du langage à agir, à dire et non pas à représenter. Ainsi, ce qui permet à nos deux sophistes de dépasser la dépendance du langage par rapport au sens, ou plutôt par

123 p.92 (Dupréel, 1948)

rapport à l'essence c'est le rôle performatif qu'ils accordent à celui-ci¹²⁴ Il faut bien comprendre que le discours du sophiste est avant toute autre chose, action. Lorsque le sophiste parle il ne dit pas simplement, il agit. Son discours a des effets concrets sur le monde, des effets d'ordre physique, épistémique et linguistique.

Nous savons par les témoignages qui nous sont parvenus que Protagoras avait déjà distingué les différents types de discours, ou les différents types d'énoncés.

"Il fut le premier à diviser le discours en quatre parties: la prière, la question, la réponse, l'ordre (d'autres disent qu'il le divisa en sept parties: la narration, la question, la réponse, l'ordre, l'exposition, la prière, l'invocation) qu'il appela fondements du discours".¹²⁵

Or, cette façon de diviser les types de discours, nous fait drôlement penser au début de l'article d'Austin intitulé *Quand dire c'est faire*:

"Il a été pendant très longtemps supposé par les philosophes que les déclarations pouvaient uniquement s'occuper de la description d'un certain état des choses, ou d'affirmer un fait, qui devait être soit vrai, soit faux. Les grammairiens pourtant, ont régulièrement indiqué que tous les énoncés ne sont pas (utilisés pour faire) des déclarations: il y a traditionnellement, en dehors des déclarations (des grammairiens) des questions, des exclamations, et des énoncés qui expriment des ordres ou des souhaits ou des concessions."¹²⁶

Nous retrouvons en effet, dans ce passage deux idées profondément protagoréennes: la première que tout énoncé ou tout discours n'est pas descriptif, qu'il n'a pas pour fonction de rendre le réel, la deuxième, que ce sont les philosophes qui ont assigné la valeur de vérité et de fausseté à ces énoncés descriptifs. Nous n'allons pas soutenir que le raisonnement qui suit dans l'article d'Austin devait être également la conclusion à laquelle est parvenu Protagoras même si la tentation est grande, étant donné que nous ne pensons pas que Protagoras ait développé cette idée d'un point de vue théorique, la distinction qu'il établit entre les types de discours étant probablement faite plus dans un but rhétorique que philosophique. Pourtant, ce que nous pouvons bien étudier c'est l'utilisation que Protagoras comme Gorgias font du langage et si, on regarde bien, on se rend très vite compte que même si le passage du fait de se percatcher que tout énoncé n'est

124 cf. Cassin (1986) et (1995)

125 "Protagoras d'Abdère", Fragment 1 1.50-55: Diogène de Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX 50-56 [DK et UA1] (Pradeau, 2009)

126 cf. Austin (1962)

pas descriptif à poser consciemment que le langage est un acte ne se fait pas explicitement, au sein d'une théorie, il se fait en pratique. Sûrement ni Protagoras ni Gorgias s'interrogeaient sur le statut de leur discours au point d'aller jusqu'à lier les deux thèses mais ils défendent bien l'idée que le langage a une efficace pratique puisqu'ils font constamment référence au pouvoir du langage et qu'ils décrivent les conditions, les conséquences et la portée de celui-ci¹²⁷. C'est cela que nous pouvons illustrer avec le double statut du discours gorgien qui est action aussi bien que contenu. Le sophiste de Léontinoi soutient son propos non pas tellement ou non pas seulement dans un contenu mais aussi à travers l'efficace du *logos*. C'est pourquoi il est nécessaire d'avoir recours à une certaine pratique herméneutique pour comprendre ses textes, pour déblayer et parfois supprimer l'apparence de contradiction entre le dit et le dire. En effet, parfois on trouve ce qui semble être des incohérences entre ce que le sophiste dit et ce qu'il fait lorsqu'il parle qui mettent en évidence le pouvoir déclaratif du langage. Par exemple, dans *L'Éloge d'Hélène*, il dit d'un côté que le langage peut être trompeur, que tout discours ne doit pas être tenu pour légitime, de l'autre, il montre que tout discours peut devenir légitime par son choix du sujet et par la défense très convainquante qu'il fait de ce qui semble indéfendable *a priori*. D'un côté il nous dit qu'il ne faut pas croire à tout *logos*, de l'autre il nous oblige à croire à un discours invraisemblable. Il y a comme une contradiction performative entre le fait de dire que tout discours ne peut pas prétendre au vrai et celui de transformer un discours faux en vrai. Nous voyons donc ici en une certaine mesure un héritage protagoréen des *dissoi logoi*, de ces discours terrassants mais si chez Protagoras l'opposition des discours se joue plutôt entre deux dire, chez Gorgias, elle se fait dans l'écart qui existe entre l'énonciation, l'acte de parole et le contenu, l'acte l'emportant toujours sur le contenu. En ce sens, on pourrait dire que pour Gorgias aussi on peut toujours renverser le discours fort. C'est d'ailleurs à cause de cette apparente incohérence que l'on a pendant très longtemps nié à Gorgias le statut de penseur sérieux. Gorgias présente ses thèses sous la forme d'énigmes qui utilisent aussi bien la forme que le contenu. *L'éloge d'Hélène* est un "jeu"¹²⁸ en effet, mais un jeu de pistes ou plutôt de dépistage qui a pour but l'exemplification du pouvoir du langage. Mais le jeu ne doit pas forcément être insignifiant ou anti-philosophique. D'ailleurs, ce caractère ambivalent du texte de Gorgias qui se construit dans cet écart entre le contenu

127 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 52 : *L'éloge d'Hélène*, Gorgias [DK et U B11] (Pradeau, 2009) et Platon, *Protagoras*, 316c6-317c6 (Brisson, 2011)

128 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 52 (21-7) : *L'éloge d'Hélène*, Gorgias [DK et U B11] (Pradeau, 2009)

et la forme est déjà une thèse: la thèse de la puissance et de l'ambiguïté du langage. Donc, ce qui semble légitimer que l'on ne prenne pas les écrits de Gorgias au sérieux semble être leur grande complexité et leur profondeur philosophique, leur nature énigmatique.¹²⁹ Ainsi, tous les discours de Gorgias doivent être lus, d'une part comme des thèses ou comme des contenus, de l'autre comme des manifestes en faveur du pouvoir du langage, puisque lorsque notre sophiste parle, certes il dit quelque chose, mais surtout il fait, il exemplifie, il détermine, en somme, il agit. Parler d'une certaine façon est déjà dire quelque chose. C'est pour cela que le statut des textes de Gorgias est particulièrement difficile à déterminer¹³⁰. La rhétorique de Gorgias, comme la poésie, parle d'elle-même, est autotélétique, met en évidence une certaine forme de faire de la rhétorique, les discours de Gorgias parlent par leur efficace du statut et du pouvoir du langage.

Or, que les sophistes accordent du pouvoir au langage compris comme une efficace du dire est quelque chose qui ne doit pas nous étonner étant donné la place qu'ils occupent dans l'histoire de la pensée. La sophistique apparaît à ce moment de transition entre la parole des prophètes et des poètes et celle des philosophes. Ainsi, ils héritent de leurs prédécesseurs ce statut d'un langage moins centré sur le dire que sur le faire. Le discours pré-socratique et pré-philosophique trouve son fondement, sa légitimité dans son action. C'est bien ce que nous décrit Foucault dans l'analyse historique qu'il fait de l'évolution entre les différentes conceptions de la valeur du langage par rapport à l'exigence de vérité. Il parle du discours des poètes, des prophètes en ces termes:

"C'était le discours qui prophétisait l'avenir, non seulement annonçait ce qui allait se passer, mais contribuait à sa réalisation, emportait avec soi l'adhésion des hommes et se tramait ainsi avec le destin. Or, voilà qu'un siècle plus tard, la vérité la plus haute ne résidait plus déjà dans ce qu'était le discours ou dans ce qu'il faisait, elle résidait en ce qu'il disait: un jour est venu où la vérité s'est déplacée de l'acte ritualisé, efficace et juste, d'énonciation vers l'énoncé lui-même: vers son sens, sa forme, son objet, son rapport à sa référence."¹³¹

Nous voyons donc bien que les sophistes partagent plus les premières caractéristiques

129 Pour une étude sur le statut des textes de Gorgias comparée avec l'histoire du rôle et du statut de l'énigme dans la littérature et la pensée grecque cf. Noël (1994).

130 Sur ce point cf. l'article très pertinent de M-P. Noël qui montre bien ce statut contradictoire ou ambiguë du moins du texte gorgien par rapport à son contenu (Noël, 1994).

131 p. 17 (Foucault, 1971)

du langage décrites par Foucault que les secondes. Le sophiste parle et agit donc le langage sophistique est tout sauf inutile, sauf indifférent. On pourrait même aller jusqu'à dire qu'il joue un rôle bien plus fondamental que celui des philosophes. Donc parler en sophistique n'est pas sans intérêt, ce n'est pas un simple bavardage aléatoire car l'acte de parler n'est pas insignifiant.

2.2 Poser l'être et reconstruire la référence à partir du langage

Si nous avons bien réfuté l'idée que parler en sophistique était sans intérêt grâce au caractère performatif du langage, nous allons à présent montrer comment cette performativité rend possible la signification qui dépend d'une essence fixe, d'un donné réel mais conventionnel. Cela va nous permettre de cerner quel est le rapport entre ce que l'on dit et ce qui "est" et de refonder la possibilité de parler du monde.

En tant que le langage du sophiste est action, il pose l'existence des choses, des étants, il est donc lié à l'être d'une toute autre façon: l'être n'est qu'un effet du dire. Ce n'est donc plus la référence qui commande au sens mais le sens qui détermine la référence. C'est en fonction de la façon dont on utilise un terme, dont nous parlons des choses que l'essence vient à être et, avec elle, la référence. On trouve l'exemple parfait de cela dans le *Traité du Non-être* où l'acte de dire "est" pose l'existence du non-être. Dans *Le plaisir de parler*, Barbara Cassin formule cela comme le fait que de façon paradigmatique le *Traité du Non-être* est "tout entier fabriqué pour à la fois démontrer et faire que l'être ne soit rien d'autre qu'un effet du dire"¹³². Parler c'est donc définir un domaine de référence, le faire advenir et avec ce nouveau domaine de référence, le sophiste reconstruit le sens qui n'est plus l'essence objective de la chose mais l'accord conventionnel, contextuel, interne au langage que la performance fait être. Le langage par son expression même produit sa référence. En ce sens, nous soutenons comme Dupréel que "le discours implique un donné; mais celui-ci n'est pas l'être reçu tel quel; l'orateur élabore ce dont il parle"¹³³. Nous avons là toute la différence entre la démarche d'Héraclite et la démarche de Protagoras et de Gorgias. Si Héraclite en réalisant l'instabilité du monde et de la réalité choisit tout de même de l'exprimer en adaptant le langage à la réalité, en transformant le *logos*¹³⁴ pour qu'il puisse continuer à dire le vrai, la réalité, Protagoras et Gorgias modifient le monde pour qu'il soit adapté au langage, ou

¹³² p.17 (Cassin, 1986)

¹³³ p.73 (Dupréel, 1948)

¹³⁴ cf. III, 2,2

plutôt, ils font dépendre le monde de la structure du langage. Cela montre bien en quel sens la sophistique se place en dehors de l'exigence de vérité et donne au *logos* une place privilégiée.

Dès lors, en tant que le langage du sophiste construit et détermine la façon dont les choses sont, le rapport entre le dire et l'être doit être intrinsèque, il est de l'ordre de l'identité. C'est en ce sens que Aubenque nous dit dans *Le problème de l'être chez Aristote* que Gorgias "ignore le dédoublement par lequel le discours, réalité sensible, s'effacerait devant une autre réalité qu'il *signifierait*", que pour les sophistes, le mot et l'être sont une seule et même chose.¹³⁵ Les choses sont donc comme le langage les dit être. Ceci est une conséquence logique de l'impossibilité du langage à communiquer l'être que nous avons présentée auparavant. Le langage reconstruit un être grâce à son pouvoir performatif, de façon interne, par rapport à ses critères donc les choses sont comme le langage les dit être, les choses sont dans ce que l'on pourrait appeler un "contexte linguistique" indépendant d'un ordre de faits absolu. Ce n'est donc pas par rapport à l'ordre externe que le langage mesure sa légitimité car il ne pourrait pas le faire, mais par rapport à son action, à sa capacité à dire et à tenir ce que l'on dit. Dès lors, on ne rencontrera jamais la vérité mais seulement ce que l'on dit d'elle au sein du langage.

2.3 Parler du monde

Cette conception qui pense le langage comme un acte qui nous permet de poser des êtres, nous permet de répondre à une question fondamentale: de quoi parle le sophiste lorsqu'il parle du monde? Certes il ne dit pas l'être absolu mais il semble exprimer tout de même une certaine forme d'être. Cette question nous amène à penser sur ce sur quoi se base le sujet pour poser des êtres dans son langage.

C'est une question que l'on peut se poser notamment par rapport à Protagoras car s'il nie l'être absolu et le monde, que dit-il lorsqu'il soutient que "le vent *est* frais"¹³⁶?

¹³⁵ p.102 (Aubenque, 2013) cf. également sur ce point pp. 98-106, surtout p. 100: "les sophistes[...] ne semblent pas avoir eu l'idée que le langage pût avoir une certaine profondeur, qu'il pût renvoyer à autre chose que lui-même: leurs théories sont, pourrait-on dire, des théories immanentistes du langage, le langage est pour eux une réalité en soi, qui fait corps avec ce qu'elle exprime, et non un *signe* qu'il faudrait dépasser vers un signifié, non pas un donné, mais problématique-ce qui supposerait une certaine distance entre le signe et la chose signifiée". Aristote aurait été le premier à théoriser cet écart entre le mot et la chose et donc le premier à créer une vraie théorie de la signification. Théorie qui attribue au langage le rôle de *symbole*.

¹³⁶ cf. Platon, *Théétète*, 152b7-10 (Brisson, 2011)

Qu'est-ce que cet "objet" qu'exprime le langage? Comment poser de l'être ou de la prédication dans un monde sans repères ontologiques? La réponse est en réalité simple, le langage n'exprime pas tellement l'être absolu comme notre rapport aux choses, comme un apparaître. Un apparaître au sens large puisqu'on ne parle pas uniquement en se référant aux choses physiques. Ainsi, lorsque je dis que "l'homme est la mesure de toutes les choses" je dis également un apparaître¹³⁷. On dit des choses qui ne sont jamais vraiment en soi mais uniquement par rapport à notre perception, à notre point de vue. Donc le langage énonce des rapports qui sont toujours subjectifs et en ce faisant, il pose une certaine forme d'être, un être relatif. D'ailleurs, ce n'est pas tellement un être mais une construction épistémique du sujet en rapport avec son objet de connaissance. En ce sens, le langage du sophiste est détaché de toute forme de vérité, il exprime constamment la relativité de l'être et de la connaissance mais cela est une conséquence du relativisme de Protagoras. Dès lors, parler du monde c'est parler d'un rapport à celui-ci et non pas "parler sur" les choses du monde.

Ainsi, si le langage n'a plus pour rôle d'exprimer l'être mais un rapport, on comprend pourquoi pour Protagoras le lien entre le mot et la chose semble être conventionnel.¹³⁸ Si l'être n'est pas le même pour tous les sujets, s'il n'est pas tout simplement, il est donc compréhensible qu'il n'y ait entre le signe et la chose aucune affinité de nature. C'est parce que le mot n'est pas un reflet de l'être mais une cause de l'existence de celui-ci que le mot et la chose ne gardent aucun rapport essentiel. Ainsi, nous pouvons proposer une autre interprétation de l'*orthoepeia* protagoréenne. Dans le *Phèdre* 267c4-7 Socrate soutient que les principes de Protagoras "portaient sur la justesse du langage" et dans les *Réfutations sophistiques*¹³⁹, Aristote nous dit:

"Si "colère" (mênis) et casque (pelex) sont masculins, ainsi que Protagoras l'affirmait, celui qui qualifie la colère de "destructrice" (sulomenen) commet un solécisme d'après Protagoras, mais il ne le semble pas aux autres, alors que celui qui la qualifie de "destructeur" (sulomenon) semble faire un solécisme, mais d'après Protagoras il n'en commet pas".

Il semblerait donc que Protagoras ait développé une théorie sur la justesse des termes

137 Pour une brève étude sur les différents sens à donner au terme apparaître cf. Burnyeat (1976)

138 Nous suivons sur ce point la lecture de Dupréel que nous considérons la plus cohérente avec l'ensemble des thèses défendues par Protagoras, notamment par rapport à la nature de la réalité. Mais ça reste un point controversé car les témoignages qui nous sont parvenus et que nous citons ici, peuvent être interprétés également dans le sens contraire. Pour une lecture opposée cf. Kerferd p.128-129 (Kerferd, 1999)

139 Aristote, *Réfutations sophistiques*, 173b17-25 (Pellegrin, 2014)

employés. Ainsi, selon lui, on peut changer le genre des termes, précisément parce que le mot n'est pas tenu d'exprimer l'essence d'une chose qui aurait une nature particulière. Le mot serait juste par convention et non pas parce qu'il exprime l'être de façon cohérente. Il prend une forme ou une autre en fonction du rapport que l'on entretient avec la chose.

Donc on peut bien parler du monde mais d'un monde constitué d'êtres et de phénomènes que nous posons dans le langage en nous basant sur notre rapport au devenir du monde.

Nous avons donc ainsi, dans ce deuxième temps, rétabli la possibilité d'abord de parler, en montrant que la parole peut aussi exister et avoir de la valeur en tant qu'acte et ensuite, de parler du monde en tant que cet acte pose la référence qui est moins un être qu'un rapport entre un sujet et un objet. De cette réhabilitation du sens et de la valeur du *logos* qui suppose la performativité du langage, nous allons déduire une forme de puissance du langage. Si nous avons montré que le langage peut exister et signifier sans se rapporter à la réalité, il faut montrer à présent quelles sont les formes d'expression de cette performativité.

3. Le pouvoir constructif du langage.

Si le langage est indépendant de la normativité de la réalité, si la signification peut se construire indépendamment d'une référence première, en somme, si le langage peut être autre chose qu'un instrument de connaissance pour accéder à l'essence grâce à une conception du *logos* comme acteur, comme cause et non pas comme moyen, il faut à présent comprendre en quoi consiste cette action du langage, en quel sens on peut dire que le langage agit. En ce faisant nous pourrions d'une part, mieux cerner ce que nos deux sophistes peuvent concevoir comme la réalité ou le monde et par là, mieux poser les conditions épistémiques de notre accès à celui-ci, ainsi que préciser le rapport entre sens et référence; d'autre part, il s'agit d'étudier une première forme de puissance positive ou constructive du langage qui nous permet de dépasser toute une série de problèmes posés dans la première partie de notre exposé et de faire un pas supplémentaire vers la compréhension de ce que c'est le *logos* pour nos sophistes et de ce qui constitue son pouvoir.

La notion clef que nous devons développer est alors celle de la *logologie*¹⁴⁰ que Barbara Cassin reprend et met en relation avec celle d'ontologie. La logologie remplacerait l'ontologie dans une perspective sophistique étant donné que chez les sophistes on ne peut pas dire qu'il y ait une réflexion qui ne soit pas critique sur l'être, l'étant, les essences ou le monde. Celle-ci est remplacée par toute une étude sur le langage et son pouvoir à mettre en place, un réel, un monde, un système de sens. C'est en suivant cette ligne d'étude que nous pouvons dire que le langage pour les sophistes est créateur, que le *logos* a le pouvoir de déterminer et de modeler, de transformer et d'inventer. Le langage est donc artisan, démiurge. Le *logos* du sophiste ressemble plus à celui du poète ou du mage qu'à celui du philosophe.

Afin de mieux comprendre en quel sens on peut dire que le langage des sophistes en général, et celui de Gorgias et de Protagoras en particulier est démiurgique et de poser les limites de cette puissance, nous allons distinguer deux niveaux différents de performativité du langage et qui montrent son utilité.

3.1 Le langage: structure du réel

Le langage de Gorgias, et de Protagoras, peut être dit "créateur" en ce qu'il structure le réel. Il découpe, organise et norme l'expérience. Ce pouvoir créateur du langage découle directement de ce que nous venons de dire. En effet, que ce soit chez l'Abdéritain ou chez le Sicilien, le réel n'est pas, de lui-même structuré, il n'est pas un univers déjà organisé que la structure du langage n'aurait qu'à imiter, que la structure du langage reflèterait. On a vu avec Protagoras comment le monde était un flux incessant, un éventail de possibilités ouvertes à l'interprétation et à l'expérience de chaque individu. Avec Gorgias, le tragique d'un monde divisé en opposés et déchiré par les contradictions, inconnaissable et changeant s'est imposé.¹⁴¹ Or, dans les deux cas, si le monde est inconnaissable, et inexprimable dans toute son ambiguïté, nous pouvons cependant parler non pas sur lui, mais de lui, nous pouvons par le discours appréhender quelque chose et dépasser ainsi l'inadéquation de notre rapport au réel. C'est cela que nous venons de voir. Mais si cela est possible c'est parce que le langage organise l'incessante pluralité de l'être.

140 cf. p.13 (Cassin, 1995) B. Cassin emprunte ce terme à Novalis et elle le définit comme "cette perception de l'ontologie comme discours, cette insistance sur l'autonomie performative du langage et sur l'effet-monde qu'il produit."

141 Pour une étude sur le tragique chez Gorgias (Untersteiner, 1954)

C'est bien là une autre façon de présenter ce que nous avons formulé en 2.2 et ce que Dherbey soutient, lorsqu'il nous dit que le langage pour Gorgias ne supprime pas la contradiction du réel mais qu'il "la pacifie au niveau linguistique qui est le sien en réalisant l'éviction d'un des contraires et en le maintenant à l'extérieur"¹⁴². Si le réel est une inconsistance radicale, le monde humain a besoin de stabilité. On doit pouvoir poser des objets, des êtres, des choses qui n'existent pas mais qui nous permettent de vivre et de dépasser le tragique ou la relativité. Or, cette stabilité est construite par le langage, par sa capacité à organiser, grâce à sa structure logique, à la façon qu'il a de découper le réel. Le langage est donc le maître des apparences, il détermine celles qui constituent la réalité humaine en choisissant l'aspect du réel qui doit faire surface. Le langage est, nous dit Dherbey, comme le peintre qui réduit la pluralité dans une unité:

"Et les peintures rassasient la vue lorsqu'à partir de maintes couleurs et de maints corps, ils achèvent à la perfection un seul corps, une seule figure."¹⁴³

Le *logos* doit donc pouvoir trancher dans la masse informe du réel entre des façons d'être, il doit permettre au sophiste de dompter le chaos d'un monde pluriforme, d'une connaissance qui ne peut jamais aboutir et la pluralité du relativisme, de construire tout comme le peintre une unité qui calme l'esprit.

Dans le cas de Protagoras on pourrait dire que nous sommes dans une situation similaire.¹⁴⁴ Comme lorsque nous parlons nous présentons notre expérience comme une vérité, nous disons quelque chose de concret et nous la tenons jusqu'à un certain point, le langage pose des choses, structure le réel en ce qu'il présente un point de vue sur celui-ci. Affirmer quelque chose c'est non pas dire vrai ou faux mais dire un certain état des choses, une certaine configuration du réel dès lors que toute affirmation a la même prétention à la vérité. Si je dis que le vent est froid, je suis en train de poser une manière d'être. Le langage exprime donc des apparaîtres subjectifs et il les rend objectifs à travers l'affirmation¹⁴⁵. Dire un rapport c'est nommer une certaine chose, c'est poser une

¹⁴² p.41 (Dherbey, 2002)

¹⁴³ *Éloge d'Hélène*, ici on reprend la traduction de Dherbey qui met en avant cette fonction du langage de réduction de la pluralité. p. 42 (Dherbey, 2002)

¹⁴⁴ Nous disons ceci avec une grande réserve. Comme pour toutes les autres interprétations que nous proposons, notamment par rapport à Protagoras, nous ne faisons que tirer des conséquences d'autres interprétations, ici de celle de Platon.

¹⁴⁵ Sur l'importance dans tout le mouvement sophistique du fait de dire et de tenir une position, du fait d'affirmer par opposition à l'importance que la philosophie accorde au dire *vrai* cf. pp.71-79 (Foucault, 2011) Pour Foucault, ce qui permet de remplacer la vérité et la fausseté comme critères de légitimité du discours pour les sophistes c'est la capacité de l'émetteur à tenir une position jusqu'au bout et

certaine réalité et une certaine vérité en même temps. C'est bien ce que nous avons déjà vu par rapport à la nature du langage: le langage instaure un être, un certain état des choses au sein du devenir et en ce sens, il n'exprime pas le monde tel qu'il est, dans son indétermination. Comme le soutient Dupréel, "le discours n'exprime pas uniquement les choses, il les arrête et les découpe, peut-on dire, dans le chaos indéterminé".¹⁴⁶ Parler c'est donc bien poser des règles, mettre en place des façons d'être. Si l'on tire un peu les choses on peut expliciter ce point avec la théorie quiniennne de la relativité de l'ontologie qui pose que les choses du monde, les étants, sont constituées comme telles par un arrière-plan théorique communautaire déterminé et organisé par le langage et la logique qu'il comporte¹⁴⁷. Bien évidemment, ni Protagoras ni Gorgias n'ont développé des thèses similaires et ils ne sont probablement pas allés jusqu'au point d'affirmer une telle position mais il semble logique de penser que pour eux le langage joue ce rôle structurant à partir de leurs conceptions du monde, de la connaissance et du langage. C'est en ce sens que nous pouvons comprendre comme le fait Untersteiner la formule "l'homme est la mesure de toutes les choses" en traduisant le terme grec "*metron*" par l'idée de domination. L'homme mesure toutes les choses au sens où il domine l'expérience par le langage.¹⁴⁸

On peut donc dire que le langage des sophistes a le pouvoir de créer qu'il est démiurgique, en tant qu'il détermine les choses en exprimant des rapports, et, en ce faisant, il pose des êtres; en tant que c'est à travers le langage que le réel peut être construit et que notre rapport au monde se fait. Le langage présente bien une structure du monde mais une structure conventionnelle, celle qui est posée par un certain discours et un certain langage. Il ne décrit pas formellement le monde mais il forme *un* monde déterminé pour un individu ou pour une collectivité qui n'est jamais légitimé extrinséquement, d'un point de vue objectif. Le rapport entre structure du monde et structure du langage ne doit plus être pensé sous le mode de l'équivalence mais de l'identité car il n'y a pas de structure du monde en dehors de celle du langage¹⁴⁹. Cela est bien cohérent avec ce que nous soutenions tout à l'heure, tout comme le mot commande

d'obliger son interlocuteur à abandonner la sienne: c'est le modèle du procès.

146 cf. p.25 (Dupréel,1948)

147 cf. la thèse de la relativité ontologique Quine, (Words and Objects). Nous faisons ce rapprochement comme tous les autres avec la philosophie analytique par souci de clareté, pour bien montrer avec une théorie similaire et complète ce que nous voulons dire car même si ces rapprochements sont parfois un peu éloignés dans le temps et dans la pensée ils illustrent bien un certain aspect de la pensée sophistique qu'ils nous rendent plus accessible.

148 cf. pp.115-128 (Untersteiner, 1954)

149 Sur ce point on peut rapprocher la théorie sophistique du langage de celle de Wittgenstein pour mieux comprendre cette identité entre monde et langage. cf. Wittgenstein (2001)

la référence, le *logos* structure le réel.

3.2 Langage et Psychagogie

Mais si le langage peut être dit démiurgique au sens où il structure et norme la réalité, au sens où il pose l'être, on peut également voir une autre forme d'efficace du langage non pas tellement dans le rapport qui unit le sujet au monde extérieur mais dans un rapport intersubjectif qui a ultimement des effets dans la structuration de l'expérience. Le *logos* n'agit pas uniquement par rapport au monde mais aussi sur les sujets et sur leur rapport au monde. Par le langage nous pouvons altérer les états d'âme des autres hommes, nous pouvons transformer des états négatifs en états positifs et à travers cette influence psychique le langage peut même avoir une efficace physique. C'est ainsi que parfois un discours peut guérir plus qu'un médecin. Nous comprenons donc ici le pouvoir performatif du langage comme création en tant que le *logos* fait naître dans un sujet des états pathiques, affectifs et physiques.

Sur ce point, Gorgias et Protagoras coïncident pleinement. On trouve d'ailleurs chez les deux les mêmes images, les mêmes comparaisons pour exprimer cette puissance du *logos*. On pense notamment au passage du *Théétète* où Socrate fait l'apologie de Protagoras, parle en son nom pour défendre la thèse du sophiste. Dans son discours il met en place un rapport d'équivalence entre la figure du médecin et celle du sophiste. Tous les deux capables d'opérer des changements mais par des voies différentes.

"Mais on doit opérer un changement dans l'un des deux sens, car, de ces deux dispositions, l'une est meilleure[...] Mais opérer un changement, le médecin le fait à l'aide de drogues, tandis que le sophiste, c'est par des paroles."¹⁵⁰

Or, nous pouvons rapprocher ce passage d'un autre de Gorgias que l'on trouve dans l'*Éloge d'Hélène*:

"Or la puissance du discours a le même rapport à l'ordonnance de l'âme, que l'ordonnance des remèdes à la nature des corps. De même, en effet, que différents remèdes expulsent du corps différentes humeurs, et mettent un terme, les uns à la maladie, et les autres à

150 Platon, *Théétète*, 167a4-8 (Brisson, 2011)

la vie, de même aussi, parmi les discours, les uns affligent, les autres rendent audacieux, les autres enfin droguent l'âme et l'ensorcellent par une éloquence malsaine"¹⁵¹

Ce fameux passage de l'*Éloge* établit une analogie entre la puissance du discours sur l'âme et la puissance des "drogues" ou médicaments (*pharmakon*) sur le corps qui est très similaire à l'explication que Protagoras fournit du rôle des "paroles" dans la transformation d'une pire disposition en une meilleure. La ressemblance des deux extraits est particulièrement frappante et c'est pourquoi l'on pourrait dire que sur ce point, comme sur celui de la destruction ontologique, les thèses des deux sophistes convergent. Dans les deux cas nous avons ce triple rapprochement entre les drogues et le *logos* donc l'idée d'un langage qui serait cause de changement pour le meilleur ou pour le pire. Ce que cette analogie met en évidence c'est l'efficace de la parole, son pouvoir sur autrui à travers une référence au monde physique bien connu de la médecine et du corps. Le rapport qui s'établit dès lors entre parole et âme prend la forme d'un lien causal. De même, on voit derrière l'association du savoir médical à l'expertise sophistique la revendication du sophiste qui considère son art, à savoir le maniement de la parole comme une vraie *tekné* et sa profession comme une activité qui contribue à la vie collective et au bien.

Mais qu'est-ce que le langage permet-il de faire? Il réalise le "changement" des dispositions de l'âme dans un cas, "l'ordonnance" de celle-ci dans l'autre. Dans les deux cas la parole crée une réalité psychique qui n'était pas dans l'individu à partir de l'état initial dans lequel celui-ci se trouvait. Parler c'est produire des effets concrets sur l'âme. Il ne s'agit pas d'une simple métaphore, le langage agit effectivement en tant que cause sur le sujet même si d'une façon invisible et immatérielle¹⁵². Tout comme le médecin altère l'état du corps, fait changer sa consistance "en expulsant du corps les différentes humeurs" et travaille en quelque sorte sur le corps humain jusqu'à sa guérison, le langage travaille sur cette âme passive¹⁵³ et l'oriente dans une certaine direction jusqu'à ce qu'elle arrive à l'état recherché. Dès lors, le langage peut être dit démiurgique ou artisan en ce qu'il "façonne" l'âme humaine, en ce qu'il travaille avec une matière première qu'il va transformer pour créer un état d'âme nouveau. D'ailleurs, cet autre champ sémantique du travail manuel est également présent dans l'*Éloge d'Hélène*:

151 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 52 : *L'éloge d'Hélène* (14), Gorgias [DK et U B11] (Pradeau, 2009)

152 On pense à ce corps invisible dont nous parle dans l'*Éloge d'Hélène* Gorgias cf. Introduction I.

153 cf. p. 45 (Dherbey, 2002)

"Que l'éloquence persuasive, jointe au discours, ait aussi façonné l'âme comme elle le voulait [...]"¹⁵⁴

Le langage à travers la capacité qu'il a de façonner des états d'âme établit des rapports entre les sujets et non pas uniquement au monde. Il ne se limite pas à structurer le monde, il structure également l'âme d'où cette "ordonnance". On comprend dès lors pourquoi nos deux sophistes ont accordé une telle importance à la connaissance de l'âme de sa nature et de sa fonction et pourquoi Gorgias a développé une psychagogie¹⁵⁵. Ainsi, parler c'est provoquer chez autrui des états d'âme, causer des effets.

Donc nous avons distingué un premier type de pouvoir du langage, une première forme de puissance, la puissance créatrice en étudiant deux effets qui ont pour cause le langage: l'effet sur le monde et l'effet sur l'âme. Ainsi on peut bien dire que le langage est puissant indépendamment de son rapport à la vérité et à la réalité et que c'est cette puissance qui lui permet de se légitimer et d'affirmer sa valeur.

*

Une fois que nous nous sommes placés à l'intérieur de la pensée de Protagoras et de Gorgias et que nous avons appréhendé la conception du langage des sophistes, que nous avons cerné quel statut et quel rôle le *logos* pouvait avoir indépendamment de l'existence de la réalité et de la vérité, nous avons réussi à distinguer cette première forme de puissance du langage qu'est la performativité et que l'on a mis en rapport avec le pouvoir créateur du langage.

C'est en tant que le langage n'est plus tellement défini par ce qu'il dit mais par ce qu'il fait, en tant qu'il est démiurgique et non plus outil, que dans la sophistique on peut inverser le rapport entre signification et monde et poser la possibilité de signifier, de parler, sans pour autant être soumis à des critères absolus. On peut donc bien parler et parler du monde tant qu'on n'essaye pas par là de poser, de trouver ou d'exprimer une façon d'être absolue, l'essence absolue des choses. Lorsque l'on parle du monde on

154 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 52 : *L'éloge d'Hélène* (13), Gorgias [DK et U B11] (Pradeau, 2009)

155 Nous avons des témoignages qui montrent que Protagoras s'était interrogé sur la nature et la localisation de l'âme (cf. "Protagoras d'Abdère", Fragment, 18, Tertullien, *Sur l'âme* 15 [DK et U A18] (Pradeau, 2009), pour la psychagogie de Gorgias cf. p. 44-47. (Dherbey, 2002)

n'exprime donc que notre rapport à celui-ci qui est donné dans le langage qui structure l'expérience. Nous avons donc ainsi rendu compatible la possibilité de parler, de tenir un discours dépourvu des contraintes de l'absoluité. Du moment que dire c'est faire, c'est dans le fait même de dire que le langage trouve sa force et sa légitimité et non pas dans son rapport au réel. C'est également pour cela que le langage du sophiste peut être dit "puissant" "dynamique" à la différence du langage du philosophe. Le langage de Protagoras et de Gorgias est une action, une cause avec des effets concrets, tandis que le langage du philosophe n'est qu'un instrument.

Or, si nous avons résolu le problème de savoir comment parler peut être possible et légitime pour les sophistes, nous n'avons pas pour autant résolu un autre problème que nous avons posé tout au long de la première partie de notre analyse, nous n'avons pas déterminé ce qui nous permet de dire qu'un discours est plus puissant ou plus droit qu'un autre. En effet, si nous ne résolvons pas cette entrave majeure, nous ne pourrons pas affirmer avec Protagoras et Gorgias que le discours a vraiment du pouvoir, compris au sens d'autorité, ce qui nous empêchera d'une part, de soutenir le discours sophiste lui-même, les thèses que nos deux grands penseurs présocratiques soutiennent sur le langage et d'autre part, de légitimer le pouvoir du langage par rapport à lui-même, de façon autonome sans avoir recours à d'autres critères. La performativité ne nous a pas permis de sortir de la relativité absolue qui met au même niveau tous les discours. En défendant l'idée que le langage tire une forme de sa puissance du fait de dire simplement, nous avons uniquement justifié la possibilité de l'existence du dire mais non pas celle d'un dire supérieur à tout autre. Nous avons plutôt réaffirmé que tout un chacun est juge de vérité au même niveau, nous avons creusé l'égalité de valeur entre tous les discours car si le dire est ce qui donne du pouvoir au langage, alors tout dire est acceptable et le sophiste ne justifie plus son activité ni sa position. Il faut donc quelque chose en plus. Ce qui légitime le pouvoir du langage sous toutes ses formes ne peut pas être la simple énonciation car toute énonciation n'a pas la force de faire changer des états d'âme mais uniquement le dire du sophiste. Qu'est-ce qui caractérise alors ce dire? Pourquoi le sophiste peut-il se dire *sophos*? Qu'est-ce qui permet au dire d'être vraiment efficace?

II. L'efficace pratique de la persuasion: Légitimer le discours fort.

"La puissance de l'incantation, quand elle a commerce avec l'opinion de l'âme, la charme, la persuade et la transporte par sa magie ensorceleuse"¹⁵⁶

Magie, incantation, charme, ensorcellement. Tous ces termes mystiques caractérisent selon Gorgias et Protagoras¹⁵⁷ le principal aspect de ce qui constitue le pouvoir du langage: son efficacité. Le pouvoir du *logos* est ainsi associé, chez nos deux sophistes, à une certaine action sur l'âme, à cette attirance irrésistiblement irrationnelle pour un dire qui, par ailleurs, ne se distingue en rien de tous les autres, mais qui nous séduit, nous attrape et nous fait partager un certain point de vue grâce à la "puissance de l'incantation" du langage.

Nous avons vu dans le chapitre précédant que tout dire ne pouvait pas être acceptable si on voulait légitimer le statut et la profession du sophiste et, surtout, si on voulait pouvoir sortir du relativisme absolu et du silence auxquels semble nous réduire l'égale valeur des discours, conséquence de la négation de l'existence de la vérité. Autrement dit, il faut trouver un nouveau critère de différenciation entre les discours qui sont acceptables et ceux qui ne le sont pas si on veut affirmer quelque chose. Or, si bien tout dire est en une certaine mesure action et donc tout dire peut être dit utile et signifiant, cependant, tout dire n'aura pas la même prétention à être légitime au même niveau car, comme nous allons le voir, il n'aura pas la même influence, la même capacité à agir. Dès lors, la légitimité du dire va dépendre avant toute autre chose, de sa capacité à agir, à faire agir ou réagir. Mais comment mesurer cette capacité? C'est en tant qu'un discours persuade autrui et soi-même qu'il sera vraiment efficace.

Le pouvoir du langage est donc ainsi compris comme pouvoir d'influence. L'efficacité de la persuasion vient remplacer la vérité comme critère pratique, et non plus théorique, de l'*orthos logos*. Cela signifie que nous passons du "parler de" au "parler à", de l'intérêt porté au contenu vers celui pour la forme et pour le résultat. C'est, encore une fois, parce que la parole est acte que nous pouvons attribuer une puissance

156 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 52 *L'éloge d'Hélène* (10, 3-5), Gorgias [DK et U B11] (Pradeau, 2009)

157 Nous avons aussi des références à la magie des mots chez Protagoras, à ce rapport entre incantation et langage sophistique mais le sophiste d'Abdère tisse ce lien à travers une allusion à la poésie et au pouvoir des oracles. Nous pensons par exemple au *Protagoras* (316d-e) (Brisson, 2011): "J'affirme pour ma part que l'art sophistique est un art ancien, et que [...] les Anciens le pratiquaient [...], les uns sous celui de la poésie comme Homère, Hésiode et Simonide, les autres sous celui des initiations et des oracles, comme Orphée, Musée et leur entourage"

au langage indépendamment de son contenu et surtout de son rapport à la vérité. On comprend dès lors, pourquoi la sophistique pourrait être considérée comme un pragmatisme. Ce ne sera donc pas tellement ce qui est dit, le "qu'est-ce que...?", qui prendra une place fondamentale pour légitimer le discours comme la façon dont ce sera dit, le "comment...?". C'est donc toujours par rapport à l'aspect pratique du dire que la reconstruction du *logos* sophistique se fait et que son pouvoir se pose.

Il s'agit donc maintenant pour nous d'étudier quelles sont les caractéristiques du discours persuasif pour comprendre ce qui règle, du point de vue des sophistes, le *logos*, ce qui permet de dépasser l'existence d'une vérité absolue qui régirait la possibilité pour un *logos* non seulement d'être, mais d'avoir de la valeur. Ce faire, revient donc à analyser les conditions de possibilité de la force du langage et du discours, à comprendre non seulement en quoi consiste mais sur quoi repose le pouvoir du langage. Si nous avons auparavant rétabli la possibilité pour le discours d'exister et de faire sens, nous allons à présent tenter de montrer ce qui permet à certains *logoi* d'être légitimes et, en ce faisant, de sauver l'ensemble de la position sophistique.

1. La force persuasive du langage ou l'utilité de tromper.

Pour mieux comprendre en quel sens la capacité qu'aurait un discours à persuader peut être un critère de différenciation de la valeur des *logoi* pour nos sophistes, nous allons d'abord déterminer quelle est la différence entre un discours persuasif et un discours qui ne l'est pas, autrement dit, nous étudierons ce que le discours devient et réalise lorsqu'il est persuasif. Cela va nous amener à assimiler le pouvoir du langage au pouvoir d'influence. Pour bien cerner ce qu'implique cette assimilation, il va falloir s'interroger sur ce que le langage persuasif fait et sur comment il le fait. Cela nous permettra d'étudier quelles sont les conditions nécessaires pour attribuer ce pouvoir à un certain *logos*.

1.1 L'utilité de la persuasion

La puissance du discours repose sur sa capacité à agir, sur son efficace. C'est en tant qu'un discours réussit à obtenir son but d'une meilleure façon ou d'une façon plus efficace qu'un autre qu'il peut être dit supérieur. Or, Gorgias et Protagoras semblent attribuer au discours persuasif la plus grande capacité à agir. Dans le *Gorgias*, le

sophiste nous donne ce qu'il définit comme "une preuve frappante" de ce pouvoir de la persuasion à produire des effets, à obtenir des résultats:

"Je suis allé, souvent déjà, avec mon frère, avec d'autres médecins, visiter des malades qui ne consentaient ni à boire leur remède ni à se laisser saigner ou cautériser par le médecin. Et là où le médecin était impuissant à les convaincre, moi, je parvenais, sans autre art que la rhétorique, à les convaincre[...]c'est toujours l'orateur qui, mieux que personne, saurait convaincre. [...] Car il n'y a rien dont l'orateur ne puisse parler, en public, avec une plus grande force de persuasion que celle de n'importe quel spécialiste. Ah, si grande est la puissance de cet art rhétorique!"¹⁵⁸

Ce que ce discours épideictique qui, comme quasiment tous les discours de Gorgias, a pour objet le pouvoir du langage ou ici plus concrètement, celui de la rhétorique¹⁵⁹, nous permet de montrer c'est que le discours qui n'est pas persuasif, ne réussit pas à atteindre son but, il agit également sur son auditeur mais en une moindre mesure, de sorte qu'il n'obtient pas l'adhésion de celui qui écoute et donc il ne réussit pas à se légitimer puisqu'il ne peut pas justifier sa valeur par rapport à son utilité. Donc pour que le langage soit vraiment utile d'un point de vue pratique et non pas théorique, il faut non pas que celui-ci dise le vrai mais qu'il ait de véritables conséquences. Ainsi, ce qui fait défaut dans le discours du médecin, malgré toute son autorité et son expertise, c'est précisément cette capacité à se rendre suffisamment attractif pour qu'il puisse se légitimer à travers une conséquence effective: l'adhésion de l'interlocuteur. De même, Gorgias nous dit que s'il revenait au peuple de décider lequel, entre l'orateur et le médecin est le plus savant en matière de médecine celui qui sortirait toujours vainqueur serait l'orateur. Or, cela suppose que si la valeur de vérité dépendait d'une décision démocratique elle serait sans exception toujours attribuée au discours persuasif en tant que ce dernier a la capacité d'avoir des conséquences puisqu'il agit sur les auditeurs. Et cela semble être précisément le cas pour nos sophistes. Le discours persuasif est le plus utile donc et sur ce point Socrate reconnaît la supériorité de la rhétorique. La rhétorique

158 Platon, *Gorgias*, 456 b2-c6 (Brisson, 2011)

159 La rhétorique est précisément définie comme l'art de convaincre. cf. Platon, *Gorgias*, 452e8-453a7 (Brisson, 2011): "*Socrate*: À présent, Gorgias, j'ai l'impression que tu as très précisément indiqué pour quelle sorte d'art tu tiens la rhétorique, et, se je saisis bien, tu dis que la rhétorique produit la conviction, que c'est tout ce à quoi elle s'occupe et que c'est essentiellement à cela qu'elle aboutit. Peux-tu indiquer un autre pouvoir propre à la rhétorique, en plus du pouvoir d'émettre la conviction dans l'âme des auditeurs? *Gorgias*: Aucunement Socrate, au contraire, à mon avis, tu la définis comme il faut: la rhétorique consiste pour l'essentiel en ce que tu as dit."

est la technique qui permet d'obtenir le plus de résultats mais elle n'est pas celle qui permet d'atteindre le vrai:

"Regarde donc: tu peux éviter les foudres de Gorgias, en concédant à sa technique (la rhétorique) de l'emporter sous le rapport de l'utilité qu'elle a pour les hommes."¹⁶⁰

Donc pour nos sophistes ce n'est pas le discours qui ne dit pas l'être ou qui ne dit pas le vrai qui est indifférent et inutile mais le discours qui ne persuade pas, qui ne peut rien faire, qui n'a aucune conséquence. L'utilité du discours est mesurée d'un point de vue pratique et non pas théorique. Que le discours persuade n'est dès lors plus une caractéristique rhétorique du *logos* accessoire qui aide à l'argumentation mais au contraire, il s'agit d'une nécessité pour qu'il puisse être légitime. Tout discours qui ne sera pas convainquant même s'il est potentiellement utile ou intéressant et même s'il est vrai dans une perspective socratique ou aristotélicienne, ne pourra pas s'imposer ni avoir de la valeur. C'est donc par rapport à ses effets que le pouvoir du *logos* va se fonder. Cet argument sera repris plus tard au XVIII^e par des penseurs comme Hume¹⁶¹ et il prendra une valeur non seulement pratique mais aussi philosophique. Si le *logos* du sophiste peut être dit inutile d'un point de vue théorique, il ne l'est pas pratiquement. Il est donc possible d'évaluer la valeur du discours d'un point de vue pratique.

1.2 La Magie des Mots

Nous avons donc bien montré quelle était l'utilité pratique de la persuasion qui permettait de légitimer un discours par rapport à ses effets. Maintenant, regardons ce qui fait qu'un discours puisse être persuasif. À quels traits reconnaît-on le discours du sophiste?

1.2.1 La persuasion ou le pouvoir magique du langage

Pour répondre à cette question il faut d'abord savoir ce que c'est que persuader. La persuasion ou *peithô* est pour nos sophistes l'adhésion d'autrui ou de soi-même à une

¹⁶⁰ Platon, *Philèbe*, 58c5-7 (Brisson, 2011)

¹⁶¹ cf. Hume (1995) On pense à la façon dont l'auteur écossais réfute ou plutôt de refuse la validité de la thèse de Berkeley par son improbabilité. La démonstration du philosophe irlandais est logiquement et théoriquement irréfutable mais ce n'est pas pour autant qu'elle est convainquante et qu'elle peut être acceptée comme vraie. On voit donc en quel sens le pouvoir du langage s'étend au-delà de la simple adéquation à la vérité.

thèse ou à un discours. Adhésion qui est en elle-même une action en ce qu'elle cause un changement d'attitude. La persuasion est dès lors cette influence que le discours peut avoir sur quelqu'un. Dans la Grèce Antique elle était souvent pensée comme une déesse, comme une puissance divine et souveraine qui orientait les destins¹⁶² Dans la perspective rationaliste de nos sophistes,¹⁶³ la persuasion passe à être pensée comme un pouvoir humain, un pouvoir qui appartient au langage, au discours et à l'argumentation.¹⁶⁴ Elle devient le résultat des effets rhétoriques. Elle perd ainsi son aspect sacré sans pour autant se défaire de son pouvoir magique, incompréhensible, irrationnel, "divin"¹⁶⁵. En effet, elle est pensée comme la capacité du langage à séduire, comme une puissance du *logos* qui opère sur l'âme de celui qui parle et de celui qui écoute en les unissant sous un même point de vue.¹⁶⁶

C'est cela que résume bien l'image de la magie que Gorgias utilise à plusieurs reprises et notamment dans l'*Éloge d'Hélène* où prolifèrent les termes renvoyant au champ lexical de la magie. Reprenons par exemple l'extrait que nous avons déjà cité ci-dessus:

"La puissance de l'incantation, quand elle a commerce avec l'opinion de l'âme, la charme, la persuade et la transporte par sa magie ensorceleuse"¹⁶⁷

En réalité, la référence à la magie n'est pas à proprement parler une métaphore ou une comparaison qui viendrait éclaircir ce que les sophistes entendent par le pouvoir du langage, elle est une caractéristique essentielle du *logos*. Le langage du sophiste n'est

162 Pour une présentation de *Peithô* comme divinité cf. "Le culte de la persuasion. Peithô en Grèce ancienne." (V. Pirenne-Delforge, 1991)

163 Pour une étude sur le tournant sophistique comme moment de naissance de la rationalité et de l'humanisme, cf. Romilly (1988). Il faut prendre notre affirmation avec précaution: les sophistes se placent dans un entre-deux entre le rationalisme philosophique et l'irrationnel religieux. Du moins par rapport à la persuasion, sa façon d'agir et ses effets.

164 Pour une étude et une explication sur comment s'opère ce passage cf. "La persuasion et le sacré chez Gorgias" (Noël, 1989). Selon M-P. Noël, ce passage d'une conception de la *peithô* sacrée à la *peithô* du langage (qu'il ne faut pas confondre avec notre conception rationaliste de la persuasion) ne doit pas être pensé comme une rupture radicale mais comme évolution. Il y a une évolution progressive de l'utilisation, de la représentation et du statut de la persuasion qui chez Gorgias aboutit à une vraie théorie du langage et de son pouvoir.

165 cf. "Gorgias de Léontinoi", Fragment 52 *L'éloge d'Hélène* (8, 3-5), Gorgias [DK et U B11] (Pradeau, 2009): "*Logos* est un maître puissant qui, par un corps très petit et tout à fait invisible, accomplit des actes au plus haut point divins."

166 cf. p.18 (Cassin, 1986)

167 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 52 *L'éloge d'Hélène* (10, 3-5), Gorgias [DK et U B11] (Pradeau, 2009)

pas *comme* le langage du magicien, il est une vraie pratique magique. C'est bien la thèse que Marie-Pierre Noël exprime en ces termes: "il ne s'agit plus d'un exemple: c'est le pouvoir du logos qui est explicitement considéré comme magique"¹⁶⁸ Nous avons d'ailleurs des témoignages qui soutiennent qu'aussi bien Protagoras que Gorgias avaient été initiés à la magie. Le premier par les Perses¹⁶⁹, le second par Empédocle¹⁷⁰. Mais même si ces témoignages pourraient ne pas être fiables, on voit bien à l'usage que nos deux sophistes font du langage qu'il s'agit effectivement d'une parole magique car elle enivre par sa lourdeur, par sa complexité ou par sa longueur. Le sophiste parle beaucoup, d'où le recours à la macrologie, et bien, d'où l'intérêt porté à l'expression, à l'*orthopeia* et l'importance de l'aspect esthétique. La parole du sophiste est lourde comme les parfums des potions magiques, elle enveloppe et pénètre en même temps l'interlocuteur, elle le déborde. D'où cette volonté de perdre l'auditoire dans un labyrinthe de mots qui l'annule dans le plaisir. Donc le discours persuasif est un discours magique. Étudions de plus près ce que cette nature magique du discours suppose afin de bien cerner la nature du discours fort.

1.2.2 Une parole magique et irrationnelle

Dire que le langage est persuasif en tant qu'il est magique revient à dire que la parole puissante est irrationnelle. Irrationnelle car elle agit sur l'âme de façon pathique, par des moyens et dans un but qui ne correspondent pas aux exigences de la rationalité. Le langage du sophiste n'a pas pour but de changer les perceptions d'une personne à un moment donné, ni de transmettre une connaissance objective sur le monde, cela est impossible, enfin, elle ne prétend pas démontrer que quelque chose est de telle ou telle façon, cela est le propre de la philosophie. Ce que la parole sophistique réalise c'est un changement d'attitude pathique par rapport aux perceptions, elle fait passer de ce que Protagoras nomme dans le *Théétète* la "disposition" moins bonne de l'âme à une meilleure disposition qui ne fasse pas souffrir. Cette disposition peut être une opinion, un sentiment, elle est, en somme, un rapport au monde. Le *logos* sophistique travaille

168 Pour un développement plus approfondi de cette thèse cf. Noël (1989)

169 cf. "Protagoras d'Abdère", Fragment 2, Philostrate, *Vies des sophistes* I, 10, [DK et U A2] (Pradeau, 2009). Dans cet extrait, Philostrate met en parallèle les pratiques et les croyances des mages Perses et la pensée du sophiste en soutenant que celle-ci était le résultat de l'enseignement reçu chez les Perses.

170 cf. "Gorgias" A: Vie et doctrines, Fragment III, Diogène de Laërce *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 58-59 (Dumont, 1988): "Empédocle était aussi médecin et excellent orateur. Gorgias de Léontium fut son élève et était lui-même un personnage éminent en rhétorique, qui nous a laissé un Art de la rhétorique[...] Gorgias déclare avoir assisté à des expériences de magie faites par Empédocle"

sur les émotions, sur le rapport affectif aux sensations à travers la beauté du langage. C'est en ce sens que l'on peut lire dans *L'Éloge d'Hélène* le développement suivant sur le discours persuasif:

"Pénètrent dans ceux qui l'écoutent le *frisson de l'effroi*, la *pitié* accompagnée de *larmes abondantes*, le *regret* qui se complait dans la *douleur*. Et pour cette raison, face aux bonnes fortunes et aux revers qui sont l'apanage des entreprises et des personnes d'autrui, l'âme par l'entremise des discours, *pâtit d'une passion* qui lui est propre."¹⁷¹

Le style hyperbolique de Gorgias dans cette description met bien en évidence l'excès propre aux passions de l'âme et sur lequel les discours travaillent. De même l'utilisation de l'hyperbole lui permet de montrer à quel point les effets du langage peuvent être importants, et son pouvoir surplombant. La magie des mots a donc pour but de guérir, de travailler et de persuader l'âme.

On remarque également qu'à travers ce nouveau rôle, cet usage pathique que les sophistes accordent au langage on peut refonder la possibilité de communiquer avec autrui. La communication intersubjective est rendue possible à nouveau à partir de cette capacité du langage à créer un espace d'échange pathique ou comme Pradeau le formule: "Mais alors que communiquer? Non pas ce que sont les sensibles, choses ou gens mais les sentiments et les émotions qu'ils provoquent en nous, la pitié et l'horreur, la peur, la douleur, la joie le regret, le plaisir, la peine, la hardiesse."¹⁷² On se rappelle que l'on avait nié la possibilité de transmettre des connaissances et de communiquer l'être à travers le langage à cause de la nature de ce dernier. Maintenant, c'est grâce à une nouvelle conception de la nature du langage que nous pouvons repenser la communication. Dans cette perspective, il ne s'agit pas tellement de transmettre quelque chose comme de construire un espace commun de dialogue grâce à ce discours qui agit sur autrui, il s'agit d'établir une connexion irrationnelle entre les interlocuteurs. C'est bien ce que soutient Dherbey lorsqu'il dit que "cette incommunicabilité ne joue que lorsque le langage se targue de mettre les choses en mots; or, ce que la poésie transmet, ce n'est précisément pas les choses [...] mais l'émotion que produisent les choses ou que le sophiste veut produire"¹⁷³ Dès lors, c'est à

171 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 52 *L'éloge d'Hélène* (9, 4-10), Gorgias [DK et U B11] (Pradeau, 2009)

172 cf. introduction de "Gorgias de Léontinoi" p. 101 (Pradeau, 2009)

173 cf. p.43 (Dherbey, 2002)

travers l'émotion que parler est à nouveau communiquer même si en un sens différent. Ainsi, on comprend que le langage fort doit donc être un langage qui réussit à établir un lien avec autrui, à communiquer. C'est en créant un espace de communication dans le domaine de l'irrationnel grâce au langage, que l'on peut poser un discours fort et le légitimer.

1.2.3 Magie ou le plaisir de la persuasion

Mais de cette conception du pouvoir du langage comme magie irrationnelle on peut tirer une autre caractéristique qui nous aide à définir le discours puissant, persuasif. Si le discours persuasif est magique c'est en tant qu'il n'est pas un discours violent mais un discours plaisant. La persuasion vise l'agréable à la différence d'autres discours qui cherchent le vrai. C'est en ce sens que la rhétorique peut être assimilée à la cuisine¹⁷⁴, art qui vise lui aussi le plaisir. En ce sens, le langage du sophiste tire la force du plaisir qu'il donne à son auditoire. Dès lors, la force de la *peithô* ne sera jamais pensée comme une *bia*, comme une violence. La différence entre les deux étant que la persuasion entraîne volontairement, tandis que la force brute ou la coaction parvient à la même fin mais sans le consentement de l'autre personne. Toutes les deux atteignent leur but, c'est bien pour cela que Gorgias les met en rapport, mais toutes les deux n'utilisent pas les mêmes moyens:

"Par conséquent, quelle raison interdit que des hymnes incantatoires se soient insinués aussi dans l'esprit d'Hélène, alors qu'elle n'était plus dans l'irréflexion de la jeunesse, comme si un ravisseur l'avait ravie de force?"¹⁷⁵

Avec le rapprochement des deux moyens Gorgias ne prétend pas tellement assimiler persuasion et violence mais les différencier en montrant qu'il n'y a pas besoin d'avoir recours à la violence puisque la persuasion est tout aussi efficace. C'est en ce sens que le discours s'insinue "ce soient insinués" et la violence ravit "ravie". C'est une compraison qui relie deux effets similaires mais qui se base sur la distinction de deux méthodes opposées. Il y a beaucoup de choses à dire sur ce passage qui résume bien une grande partie de ce que nous venons de dire et anticipe sur des choses que nous allons voir: l'importance de la musicalité dans le langage magique "hymnes", le caractère magique

174 cf. Platon, *Gorgias*, 463a6-c8 (Brisson, 2011)

175 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 52 *L'éloge d'Hélène* (12, 1-5), Gorgias [DK et U B11] (Pradeau, 2009)

du langage "incantatoires", l'action pathique sur l'irrationnel "l'irréflexion de la jeunesse". Mais il nous faut surtout distinguer deux éléments qui caractérisent le discours persuasif par rapport à ce rapprochement du langage avec la violence : d'abord l'idée que nous avons déjà analysée à savoir que le *logos* persuasif n'est pas violent mais qu'il est tout de même aussi efficace que la violence, et ensuite l'idée qu'il est irrésistible et en ce sens peut-être même plus efficace que la violence. Le *logos* a donc la même force que l'action des corps. C'est sur ce point que s'articule toute cette partie de la défense d'Hélène, l'idée principale étant qu'elle n'a pu rien faire contre le discours et donc que celui-ci est absolument souverain. La *peithô* doit être une tentation à laquelle il est impossible de résister, car dans le cas contraire, Hélène pourrait être accusée. En ce sens, la persuasion, comme la magie, annule toute volonté. On pense à Orphée et à la façon qu'il avait de dominer toutes les bêtes sauvages avec son chant. C'est d'ailleurs ce que nous retrouvons avec Socrate dans le *Protagoras*: une fois que le sophiste d'Abdère termine sa longue explication mythique et rationnelle sur pourquoi selon lui la vertu peut s'enseigner, Socrate reste pendant quelques instants suspendu aux paroles et ne peut plus répondre. Il doit faire un effort pour se ressaisir.

"Après une telle performance, Protagoras cessa de parler. Quant à moi, je restai sous le charme encore un bon moment, à le regarder comme s'il allait parler encore, avec le *désir* de l'entendre; lorsque je m'aperçus qu'il avait réellement terminé, je revins pour ainsi dire à moi, *non sans peine* [...]"¹⁷⁶

La parole du sophiste raisonne même une fois qu'elle a cessé. Et la raison pour laquelle elle raisonne c'est précisément le "désir" que l'on éprouve de l'écouter toujours et encore. Cette mise en garde chargée d'ironie¹⁷⁷ de Platon contre la rhétorique des sophistes qu'il met en scène à travers cet enchantement de Socrate, montre quel est le danger qui plane lorsqu'on laisse parler les sophistes et explique bien pourquoi Socrate, avant de parler avec eux, fait preuve de prudence en limitant la longueur et la forme que doivent prendre leurs discours. Les sophistes ressemblent donc à ces syrènes de l'*Odysée* qu'il ne faut surtout pas laisser parler longuement sous peine de tomber sous leur "charme". Ainsi la "performance" linguistique du sophiste devient "performance"

¹⁷⁶ Platon, *Protagoras*, 328d3-6 (Brisson, 2011)

¹⁷⁷ Tout en reconnaissant la beauté du discours de Protagoras, Platon critique également la longueur de cet interminable discours avec cette remarque et donc le recours des sophistes à la macrologie comme technique qui a pour but de perdre l'auditeur.

au sens d'exploit et de représentation artistique plaisante et admirable. Le pouvoir du langage est donc une force douce.

1.2.4 Magie, illusion, vérité

Mais si le langage fort est un langage magique c'est aussi parce que la persuasion qui le caractérise ne vise pas la vérité mais l'illusion. Ainsi, nous passons de voir derrière l'idée de la persuasion l'image de la magie des sociers et des poètes comme Orphée pour penser à celle de l'illusionniste. Tout comme la magie de l'illusionniste, la rhétorique n'appartient pas à l'ordre de la réalité et de la vérité. Comme la magie de l'illusionniste, le discours trompe l'oeil. La persuasion, et donc la parole efficace, est ouvrière d'illusion (*apaté*), elle n'a pas de rapport avec le vrai et le faux mais avec l'apparence, elle est donc trompeuse mais non pas fausse. C'est autour de la différence entre *apaté* et *pseudos*¹⁷⁸ que le sophiste structure sa pensée. Le faux suppose l'existence d'un repère objectif et introduit une connotation morale et épistémique, il implique la possibilité d'une mauvaise utilisation du langage. L'illusion quant à elle, est rapportée au domaine du subjectif, elle est un effet de la parole, un effet volontaire, comme celui de l'art. L'illusion est une reconstruction de la réalité qui lui ressemble énormément au point que nous sommes incapables de distinguer entre les deux. Or, comme nous l'avons vu pour Gorgias et pour Protagoras, cette réalité est l'effet même du dire, elle n'existe pas en elle-même, il est donc logique que le langage soit en rapport avec l'illusion d'après ce que nous avons déjà dit. C'est en ce sens que nous pouvons interpréter ce que Gorgias disait de la tragédie:

"celui qui faisait illusion était plus juste que celui qui n'y réussissait pas, et celui qui acceptait l'illusion plus sage que celui qui ne l'acceptait pas"¹⁷⁹

Ainsi, l'illusion revêt une forme de justice, ou du moins une apparence de justice en ce qu'elle ne prétend pas au vrai, tandis que le discours philosophique est mensonger et injuste parce qu'il ne reconnaît pas l'illusion qu'il met en place. De même, celui qui accepte l'illusion reconnaît son statut et, en ce sens, il est sage, celui qui ne l'accepte pas est trompé sans le savoir.¹⁸⁰ Le but de la persuasion est d'apaiser l'âme face au tragique

178 Pour un développement sur cette question du rapport entre le langage faux et le langage de l'illusion, entre *pseudos* et *apaté* cf. p. 165-173 (Untersteiner, 1954)

179 "Gorgias" B Fragments, Fragment XXIII Plutarque, *Si les Athéniens ont été plus excellents en armes qu'en lettres*, V, 348c.

180 Nous avons décidé d'interpréter de cette sorte ce passage mais il s'agit d'un extrait particulièrement

du monde, d'éviter la souffrance, de transformer les dispositions moins bonnes en de plus parfaites et pour cela l'illusion suffit. Le vrai et le faux objectifs disparaissent au profit de déterminations pathiques, irrationnelles. Donc la sophistique peut se limiter à être une apparence de savoir¹⁸¹ car son but n'est pas tellement le vrai comme l'utile. Le pouvoir du langage compris comme magie persuasive a donc pour objectif la production d'illusion.

Nous avons donc vu à travers cette image de la magie des mots en quoi consiste la persuasion surtout pour Gorgias mais aussi pour Protagoras, quel est son but, sa nature, et ce qu'elle produit. Le discours peut être dit "fort" parce qu'il est persuasif et il est persuasif en tant qu'il est irrationnel et que, de ce fait, il crée un espace de communication. Un espace de communication que permet de transformer les états d'âme de l'interlocuteur à travers le plaisir et l'illusion. On comprend dès lors pourquoi le langage du sophiste ne se soucie pas de la vérité: c'est parce qu'il n'en a pas besoin pour persuader et donc pour être fort. Ainsi, nous avons bien compris en quoi consistait la persuasion et donc quelle était la condition pour poser la force du discours.

1.3 De la magie à la technique: l'art de persuader

Mais nous savons bien que derrière tous les tours de magie il y a une technique qui les rend possibles, que l'illusionniste ne fait que mettre en pratique une méthode plus ou moins efficace, un système de production d'illusion. La question dès lors est celle de savoir comment il est possible de réaliser cette adhésion, de charmer l'auditeur, celle de connaître quelles sont les caractéristiques du discours persuasif. Nous allons à présent mener une étude technique des conditions de possibilité de la puissance du discours, découvrir quels sont les gestes derrière les tours de magicien que réalise le sophiste et qui contribuent à tromper l'oeil des spectateurs inexperts. Nous allons, en somme, nous initier aux mystères du pouvoir du langage, de ce pouvoir des sophistes qui a pu faire tant de peur à nos prédécesseurs.

obscur sur lequel les experts ne semblent pas se mettre d'accord. Pour d'autres interprétations cf. Noël (1994) ou Kerferd (1999).

181 cf. Aristote, *Les Réfutations sophistiques*, 1, 165a20-25: "Et parce que pour certains, il est plus avantageux de sembler être savants que l'être et ne pas le sembler (en effet, la sophistique est une sagesse qui est apparente mais non réelle, et le sophiste fait de l'argent à partir d'une sagesse qui est apparente mais non réelle), il est évident qu'il leur est nécessaire aussi de sembler accomplir la tâche du savant plutôt que l'accomplir et de ne pas le sembler."

1.3.1 Une technique rhétorique

En effet, nos deux sophistes sont avant toute autre chose des enseignants de rhétorique. Leur métier consiste non pas tellement à transmettre un contenu, des connaissances comme une méthode de pensée et une technique de discours que Platon nommera effectivement plus tard "rhétorique"¹⁸². S'ils revendiquent la valeur de leur métier, c'est parce que dans une perspective sophistique, on peut apprendre à bien parler et, surtout, à persuader. Et si on peut enseigner cela c'est parce que la persuasion relève d'une *tekné*, d'un art, d'une science presque. Avec l'arrivée de la sophistique et de Gorgias et Protagoras notamment, la force du langage n'est plus redevable d'une puissance divine qui inspirait le poète pour que son discours soit légitime, celle-ci repose exclusivement sur la maîtrise technique de certains procédés argumentatifs ou stylistiques qui peuvent être reproduits pour retrouver les mêmes effets.¹⁸³ On peut déduire cela non pas seulement à partir d'une étude historique de l'évolution des techniques rhétoriques qui explicite les différentes valeurs attribuées au discours comme celle que fait Jacqueline de Romilly¹⁸⁴ mais également à partir de certains témoignages comme celui que l'on trouve dans l'*Institution oratoire* de Quintilien:

"On dit que Protagoras et Gorgias furent parmi les premiers à traiter des lieux communs"¹⁸⁵

On peut donc penser que Gorgias comme Protagoras écrivaient des manuels de rhétorique parce que la parole puissante n'était plus parole inspirée mais parole travaillée. Cela est la conséquence d'une nouvelle conception du *logos*, de sa nature et de ce qui fait son pouvoir. La sophistique est donc un art, une technique du langage, une *technè rhètorikè*, d'où également les constantes comparaisons que l'on trouve dans le *Gorgias* ou dans le *Théétète* entre l'art rhétorique et les autres arts comme la médecine ou la botanique¹⁸⁶

182 Le terme apparaît pour la première fois dans le *Gorgias*. Il est probable que le terme existait avant mais Platon nous donne une première définition.

183 Sur tout ce point cf. "Gorgias et le pouvoir de la poésie"(Romilly, 1973). Cet article traite de l'évolution du rôle de la persuasion dans l'antiquité, de ses représentations et surtout de sa conception depuis Homère. Dans cet article J. De Romilly montre comment l'attitude de Gorgias face à la rhétorique et à la persuasion est en réalité l'aboutissement d'une tendance qui existait déjà avant lui et qui était liée à la désacralisation de la parole du poète.

184 cf. (Romilly, 1973)

185 "Protagoras d'Abdère", Fragment 39. c, Quintilien, *Institution oratoire*, III 1, 12 [DK et U B6]

186 cf. Platon, *Théétète* 167a1-7 (Brisson, 2011)

Comment alors atteindre ce pouvoir, quels instruments techniques faut-il maîtriser pour que le discours soit puissant? Quelles sont les conditions qui fondent le pouvoir du discours? Pour répondre à cette question il va falloir distinguer les positions de nos deux sophistes¹⁸⁷ et faire une étude comparée car il ne semble pas qu'ils soient arrivés aux mêmes conclusions. Ils devaient enseigner des techniques assez différentes mais dans un même but: la persuasion et la fascination. Nous allons donc voir à présent en quoi consiste ce procédé qui sert à convaincre.¹⁸⁸

1.3.2 La forme

Si pour Protagoras, le style devait être le plus clair et simple possible comme il nous est dit dans le témoignage d'Hermias dans la *Scholie au Phèdre de Platon*¹⁸⁹, le style de Gorgias au contraire était caractérisé par la surabondance. Ses discours étaient parsemés de figures de style, de jeux de mots, d'effets rhétoriques complexes. Il s'agissait donc d'un style dense, plus proche de la poésie que de la philosophie et c'est pour cette raison qu'Aristote le définit comme immature¹⁹⁰. Regardons de plus près un exemple de son style dans l'*Oraison funèbre* pour nous faire une idée des caractéristiques du style de Gorgias:

"Que manquait-il à ces hommes de ce qui doit appartenir à des hommes? Mais également, qu'est-ce qui leur appartenait de ce qui n'aurait pas dû leur appartenir?"¹⁹¹

187 Malheureusement nous ne possédons pas de théorie rhétorique de Protagoras, nous n'avons aucun extrait qui traiterait en profondeur de ce thème ou qui nous permettrait de connaître comment Protagoras parlait. Nos seules sources sont les imitations platoniciennes qui ne sont pas forcément fiables et les témoignages sur ce qu'il a écrit. De Gorgias nous avons peu de choses mais nous pouvons déduire ne serait-ce que des extraits qui nous sont parvenus ainsi que des digressions qu'il fait dans ses raisonnements et qui portent sur le langage, sur sa nature et son pouvoir comment une argumentation devait être menée.

188 Dupréel s'oppose à l'idée que nos sophistes aient exclusivement enseigné une forme sans contenu, l'un ne pouvant pas aller sans l'autre. (Dupréel, 1948). Nous pensons que les sophistes avaient effectivement une idée de comment il fallait utiliser de façon juste la technique rhétorique de persuasion mais ils ne devaient pas l'enseigner car tous les témoignages surtout sur Gorgias nous indiquent qu'il était un professeur de rhétorique et non pas de philosophie, qu'il enseignait une façon de faire et non pas tellement un contenu. Pour ce qui est de Protagoras il semble plus probable qu'il ait également enseigné un contenu avec sa rhétorique. Cela serait cohérent avec sa conception de la vertu et de la nature de l'homme.

189 "Protagoras d'Abdère", Fragment 21.b, Hermias, *Scholie au Phèdre de Platon*, p. 239, 14-16 (éd. P. Couvreur): "La justesse du langage est le recours au sens propre; parce que selon Protagoras le discours doit privilégier le recours au sens propre et ne pas employer le sens figuré."
ou encore Aristote, *Rhétorique*, III, 5, 1407b6-8 (Pellegrin, 2014) où Aristote nous parle du principe de la clarté de style.

190 Pour une étude littéraire et philosophique du style de Gorgias cf. Noël (1994)

191 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 47, Planude, *Commentaire à Hermogène, Les catégories stylistiques du discours* V (548, 8-551 éd. C Walz) [DK et U B6]- Extrait de l'*Oraison funèbre* de

Même s'il s'agit d'une traduction qui rend autant que faire se peut les jeux de style et de sonorités grecques, on voit tout de même cette surcharge littéraire propre au style gorgien, que plus tard on appellera "gorgianiser", avec l'utilisation de la redondance, des parallélismes, des questions rhétoriques, des antithèses. Sur ces deux phrases il est aisé de distinguer une rhétorique baroque et surchargée. C'est en ce sens que l'on peut dire qu'avec Gorgias la prose devient poétique. Dans l'*Éloge d'Hélène* il explicite ce point lorsqu'il définit la poésie toute entière comme "un discours qui a de la mesure"¹⁹². Donc le langage, indépendamment du fait qu'il soit poétique ou persuasif, est caractérisé par la musicalité qui se forme par le recours à certains procédés littéraires. La prose utilise donc ces effets, cette complexité poétique lors de l'argumentation car elle a un but que nous connaissons déjà: l'ensorcellement. Gorgias transpose ainsi en même temps que le style, le pouvoir propre aux poètes dans la prose argumentative, dans le langage qui devient persuasif.¹⁹³

De même, bien que chez Protagoras le style doive être le plus limpide possible, nous avons quelque chose qui ressemble à cet encombrement stylistique de Gorgias dont nous avons déjà parlé: il s'agit de l'utilisation de la macrologie. Nos deux sophistes ont donc recours à cette technique discursive qui consiste à parler longuement et à parler bien pour charmer l'auditoire, pour réaliser l'incantation. Cela est bien illustré dans le *Protagoras* par la longue exposition du mythe et l'explication de celui-ci qui suit.

Donc que ce soit chez Protagoras ou chez Gorgias, dans le choix d'un style plus sobre ou plus rechargé, l'aspect formel du discours joue un rôle fondamental dans la persuasion. On peut dès lors considérer celui-ci comme un critère de persuasion et donc comme une condition de possibilité pour accorder du pouvoir au *logos*.

1.3.3 La logique

Mais pour persuader nos sophistes n'avaient pas uniquement recours aux images, aux métaphores, à des techniques propres à la poétique, ils ne se concentraient pas seulement sur l'aspect formel. Ils utilisaient également des instruments propres à la philosophie comme la logique. Nous pensons donc ici à la critique que nous avons fait

Gorgias

192 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 52 *L'éloge d'Hélène* (9, 2-4), Gorgias [DK et U B11] (Pradeau, 2009)

193 cf. Romilly (1973)

de la logique comme critère de vérité à travers les sophismes et les antilogies. Nous pouvons à présent expliciter le rapport que Protagoras et Gorgias ont avec la logique, l'usage qu'ils en font: la logique est un critère de cohérence qui contribue à construire une apparence de vérité, elle est au service de l'illusion. C'est en ce sens qu'une apparence de raisonnement est aussi valable qu'un vrai raisonnement. D'où le sophisme est un instrument rhétorique qui a la même valeur que le syllogisme. Dans le cas de Protagoras, l'existence de l'opposition, des antilogies, contribue à la persuasion car c'est à travers cette confrontation avec la contradiction que l'on peut orienter la position de quelqu'un. La logique est donc utilisée dans un contexte d'apparences, de faire-semblant, de trompe-l'oeil et c'est pour cela qu'elle n'est pas liée à la valeur de vérité. Mais il est vrai qu'un raisonnement pour être persuasif, doit suivre ou du moins prétendre suivre la logique, qu'il doit imiter la philosophie¹⁹⁴.

1.3.3 Les conditions externes

Enfin, il y a un dernier élément fondamental qui fait partie de la technique rhétorique de nos deux sophistes et qu'il faut mentionner: il s'agit de ce que l'on pourrait désigner comme "le *kairos* rhétorique". Les circonstances de l'énonciation contribuent également à déterminer la capacité qu'a le langage à persuader. Il y a dans la sophistique quelque chose comme un contextualisme qu'il faut tenir en compte lorsqu'on analyse les conditions de possibilité de l'efficacité du langage. Ce contextualisme est directement lié à la notion de *kairos*¹⁹⁵ et à la conception que Gorgias et Protagoras ont du temps. En effet, pour Gorgias le temps n'est pas homogène, linéaire, tous les instants ne sont pas identiques. Les différents moments présentent des réalités contradictoires¹⁹⁶. Il s'agit d'un temps de la discontinuité qui correspond bien à une certaine conception du monde éclaté. Donc à chaque instant les conditions de réalisation d'une action particulière changent et pour obtenir un même résultat on doit s'adapter à ces circonstances variantes. Ainsi, apparaissent avec les différents contextes circonstanciels différentes façons de faire, appropriées à chaque instant. Même si nous n'avons pas trouvé des extraits ou des témoignages qui nous feraient penser que Protagoras partageait ou

194 Pour un développement sur le rapport entre philosophie et sophistique cf. Cassin (1986). Dans son article B. Cassin explicite ce rapport de chien-loup qu'existe entre le philosophe et le sophiste, elle montre pourquoi le sophiste reste semblable au philosophe sans être tout à fait dans la philosophie.

195 Pour une étude approfondie de la notion de *kairos* dans la philosophie gorgienne cf. pp.178-179 (Untersteiner, 1954) ou article de A. Tordesillas, "L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique: la notion de *Kairos*" dans Cassin (1986)

196 cf. p.47-50 (Dherbey, 2002)

rejetait une telle conception du temps, nous pouvons supposer qu'il devait également y avoir quelque chose comme un contexte d'action changeant et variable qu'il faut pouvoir saisir chez le sophiste d'Abdère en nous basant sur son relativisme, sur l'interprétation héraclitéenne de la réalité que suppose sa théorie de l'homme-mesure et sur la façon dont il conçoit l'art politique.¹⁹⁷ Donc bien parler dépend également de comment on parle en fonction des circonstances. En ce sens, la rhétorique qui est l'art de la persuasion, ne peut pas être uniquement un art figé, avec des normes strictes, elle dépend énormément de l'inspiration de l'orateur, de sa capacité à cerner ce qui arrive. Comme la morale aristotélicienne¹⁹⁸ et gorgienne, la rhétorique du sophiste doit être accompagnée d'une analyse des circonstances. Comme toute technique, elle est plus qu'une simple application de normes. Ainsi, le sophiste, comme le médecin, doit bien cerner la situation avant d'agir. L'adaptation, voilà l'une des notions clefs du pragmatisme sophistique. Dès lors, les conditions d'énonciation et les conséquences du discours font aussi partie du *logos* et de son pouvoir. Pour bien cerner le pouvoir du langage il faut analyser le *logos* en un sens large, comprenant non seulement le dit mais aussi le contexte et les conséquences de celui-ci.

Donc la capacité qu'un discours a d'être persuasif et donc fort dépend d'une technique qui suppose la maîtrise de trois éléments: la forme, la logique et le contexte. Persuader revient à produire un discours formellement beau et élégant, apparemment logique et énoncé dans de bonnes circonstances. Ainsi, nous avons déterminé en profondeur les conditions de possibilité de ce qui constitue la force du discours sans nous référer à la vérité ou à des critères externes au langage lui-même.

Nous avons donc vu dans ce premier temps ce qu'était la persuasion, comment elle était possible et quelle était son utilité. Cela nous a permis de connaître les conditions qui font qu'un discours soit puissant. En ce faisant, nous avons analysé en détail ce qui est à l'origine de la puissance du langage ainsi que la portée de celle-ci. Étudions à présent en quel sens cette puissance du langage permet à nos sophistes de dépasser l'exigence de vérité.

197 Nous étudierons la conception politique de Protagoras plus tard. Ici nous faisons référence au fait que, en politique, les valeurs et les représentations changent toujours par un accord de la majorité et que le sophiste selon Protagoras est cet homme qui sait réaliser les changements nécessaires en fonction des différents contextes.

198 cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque* (Pellegrin, 2014)

2. Le meilleur ou le pire: faire de la puissance persuasive un critère.

En effet, si le discours fonde son pouvoir sur sa puissance persuasive, sur son efficace pratique on comprend alors comment nos deux sophistes peuvent se passer du critère de vérité pour faire une distinction entre la valeur des discours.

2.1 La persuasion comme critère

En effet, si tous les discours ont la même valeur, aucun n'en aura. La valeur étant précisément ce qui se construit par rapport à une norme, à un critère de différenciation. Elle se pose toujours dans un cadre comparatif. Mais s'il n'y a plus de moyens d'arbitrer la confrontation des discours, cette dernière n'aura plus de fin dans les deux sens du terme. Dès lors, si tous les discours sont également acceptables, personne ne pourra plus parler et imposer son *logos*, le faire partager. Mais nous voyons bien que cette attitude est incohérente avec la position de nos sophistes qui prétendent pouvoir persuader autrui qu'une thèse, la leur, est la meilleure. Pouvoir persuader suppose pouvoir distinguer. Donc Protagoras et Gorgias devaient bien avoir un critère de différenciation de la valeur des discours tout en niant l'opposition vrai/faux.

Ce critère on le trouve dans la condition même qui nous oblige à le poser: la persuasion. Ainsi, le discours persuasif est un discours qui peut prétendre à une plus grande valeur parce qu'il se pose comme ayant cette valeur. La valeur du *logos* ne se décide donc plus d'un point de vue théorique mais pratique, non plus externe au discours lui-même mais interne: c'est en tant que le *logos* est capable de s'imposer qu'il sera fort et il sera capable de s'imposer ou non en fonction de la qualité de sa configuration. La validité du discours se mesure par rapport à son efficace et dépend de la maîtrise technique de celui qui l'énonce. Tout discours ne pourra pas prétendre être au même niveau parce que tout discours ne pourra pas se placer au même niveau, disputer sa valeur avec la même efficacité. Donc c'est bien le *logos* qui détermine son propre statut par rapport aux autres *logos*. Nous assistons ici à une sorte d'autonomie du pouvoir du langage qui n'a pas besoin de critères extérieurs pour se poser et se légitimer. C'est en ce sens que Dupréel nous dit "que le discours bien fait possède une force propre qui ne dépend pas toute d'une exacte expression de la vérité".¹⁹⁹ Dès lors, le problème que nous avons posé par rapport aux antilogies, à la question de l'être, et de la vérité, le problème

¹⁹⁹ p.75 (Dupréel, 1948)

de savoir comment distinguer l'*orthos logos* parmi tous les *logos* possibles est ainsi résolu: le discours adéquat sera le discours qui s'impose en persuadant, qui persuade au plus haut point.

Et comme le discours le plus persuasif est celui qui a pour seul but la persuasion et donc le discours du sophiste, les sophistes pourront défendre la légitimité de leur position. Le sophiste a donc un métier respectable non seulement parce qu'il donne un instrument à ses élèves pour qu'ils puissent défendre leur point de vue, mais surtout parce qu'il est le meilleur dans cet art de la persuasion, parce qu'il peut persuader les autres de sa valeur, parce qu'il impose son discours mieux que les autres. Son discours semble avoir plus de valeur que tous les autres en ce qu'il manie à la perfection l'art de la persuasion, la rhétorique, le langage. Mais alors la seule raison qui justifierait le statut de maître respectable que s'attribue le sophiste serait qu'il persuade tous les autres de son talent et de son statut? Il s'agit bien de cela en une certaine mesure mais également du fait que le sophiste est, comme son nom l'indique, *sophos*, sage. La sagesse de celui-ci étant ce qui lui permet d'avoir un discours plus persuasif. Il faut donc comprendre en quoi consiste alors la sagesse du sophiste. Or, définir ce concept après tout ce que nous avons déjà dit est une affaire facile. La sagesse pour les sophistes ne sera pas, comme plus tard chez Platon ou Aristote, liée à une exigence de vérité. Elle se définit comme savoir-faire, comme maîtrise technique. Regardons la définition que Protagoras nous en donne dans le *Théétète*:

"Et savoir, ou homme savant, il s'en faut de beaucoup que je ne nie qu'il y en ait. Au contraire, voici celui que j'appelle savant : celui qui, pour l'un quelconque d'entre nous, auquel apparaissent, c'est-à-dire pour lequel sont, des choses mauvaises, en fait, par le changement qu'il opère, apparaître et être de bonnes [...] Et les savants, mon cher Socrate, il s'en faut de beaucoup que je dise que ce sont les grenouilles : mais s'agissant des corps, je dis que ce sont les médecins, s'agissant des plantes, les agriculteurs."²⁰⁰

La sagesse du sophiste ressemble à celle du médecin, elle est la maîtrise d'un certain art. En quoi consiste cet art? Dans la capacité de faire changer les dispositions qui ne sont pas convenables, il fait changer les apparences, il persuade. La sagesse est dès lors cette capacité qu'a le sophiste à parler, à cerner les conditions de parole, le contexte et à rendre le discours efficace pour qu'il puisse opérer le changement vers le meilleur. Le

200 Platon, *Théétète*, 167b7-c4 (Brisson, 2011)

sage est celui qui a les moyens et les connaissances techniques pour opérer cette transformation. Chez Gorgias, la sagesse est, selon Dherbey,²⁰¹ la capacité à créer une cohérence mentale, à sortir du tragique du réel, à résoudre l'opposition des contraires, à apaiser l'âme. Or, nous avons vu que ces trois caractéristiques sont précisément le but de la persuasion. C'est la persuasion qui en est la condition. Donc, on peut penser que ce que nous avons dit sur Protagoras s'applique également à Gorgias. La sagesse du sophiste, n'est donc pas une apparence de savoir, comme le suppose Aristote²⁰², elle n'est qu'apparence de sagesse lorsqu'on se place dans une perspective philosophique d'un point de vue théorique puisqu'il est vrai que, comme nous l'avons déjà indiqué, la persuasion n'a aucune prétention à et n'utilise pas la vérité. C'est donc en tant que le *logos* sophistique peut être le plus persuasif parce que le sophiste est sage en ce qu'il domine la rhétorique que le rôle du sophiste est légitimé.

Sont ainsi sauvées la possibilité de choisir parmi les différents discours et donc la valeur de ceux-ci et la légitimité du métier du sophiste.

2.2 Le statut des valeurs

Mais si la persuasion est le critère de sélection des discours, alors la valeur de ceux-ci ne sera jamais absolue. Cela est tout à fait cohérent avec le relativisme de Protagoras et semble acceptable du point de vue gorgien. Dès lors, on comprend pourquoi Protagoras remplace dans le *Théétète* la valeur de vérité par celle du meilleur:

"représentations qu'alors certains, par inexpérience, appellent vraies ; moi je les appelle meilleures les unes que les autres, mais plus vraies, nullement."²⁰³

En effet, du moment que la persuasion est le critère de détermination il faut abandonner toute prétention à un absolu car ce ne sera pas tellement le contenu du dire comme le fait de dire qui déterminera la valeur du discours. Si c'est la persuasion qui décide de la légitimité du discours, on pourra dire que tout contenu a la même prétention à la vérité

201 p. 42 (Dherbey, 2002)

202 Aristote, *Réfutations Sophistiques*, 165a 20-24 (Pellegrin, 2014) "Et parce que pour certains, il est plus avantageux de sembler être savants que l'être, et ne pas le sembler (en effet la sophistique est une sagesse qui est apparente mais non réelle, et le sophiste fait de l'argent à partir d'une sagesse qui est apparente mais non réelle), il est évident qu'il leur est nécessaire aussi de sembler accomplir la tâche du savant plutôt que l'accomplir et ne pas le sembler."

203 Platon, *Théétète*, 167b4-6 (Brisson, 2011)

ou à la validité, du moment que l'on réussit à l'imposer formellement, techniquement. Dès lors, on ne pourra pas parler de vérité ou de fausseté, de critères absolus mais uniquement relatifs, relatifs à la persuasion. On retrouve ainsi le relativisme de Protagoras que nous avons déjà étudié dans le premier chapitre. Relativisme qui ne se pose pas uniquement par rapport à une certaine conception de la sensation et de la connaissance mais également par rapport à la détermination de la valeur des discours. Les choses que l'on défend, que ce soient des perceptions, des opinions ou autre, sont meilleures et non pas vraies parce qu'on ne peut pas démontrer leur validité si ce n'est par rapport à une forme et à un effet linguistique qui ne peut jamais être fixe.

2.3 Les limites du pouvoir du langage compris comme puissance persuasive

Pourtant surgissent de cette nouvelle conception du pouvoir du langage comme puissance d'influence toute une série de problèmes quant à la valeur du contenu du discours que nous devons analyser et qui nous amènent à nous interroger sur si le seul critère de détermination du *logos* peut être le *logos* lui-même, sa force persuasive.

En effet, si le langage par sa seule puissance d'influence est critère, on laisse de côté dans la détermination de *l'orthos logos*, le contenu. Si c'est l'incantation qui est à l'origine du pouvoir du langage alors la détermination de la conséquence de celle-ci est irrélégante. Si c'est l'efficace pratique qui légitime la validité de l'énoncé, la conclusion n'importe pas, mais seulement les moyens et l'obtention d'un résultat. Or, si cela est le cas, persuader en vue d'un bien ou persuader en vue d'un mal revient à la même chose, puisque le bien comme le mal seront déterminés par la persuasion elle-même. Ainsi tout discours qui persuade sera un discours acceptable et les sophistes pourront démontrer tout et n'importe quoi, ils seront ces manipulateurs, ces hommes qui sous l'apparence du savoir ne font qu'imposer leur volonté et dominer les autres, ces ennemis de la philosophie et de la morale que toute la tradition philosophique après Aristote s'est efforcé de combattre et d'exclure du domaine de la pensée. Si c'est la persuasion qui décide de tout, la sophistique serait un refus absolu de tout rationalisme. La détermination des valeurs serait une affaire de force et de pouvoir. Tout ce qu'il y aurait ce serait une guerre interminable de persuasion et comme dans toute guerre, une instabilité incohérente des valeurs.

Mais si cela est le cas, on ne comprend pas pourquoi Gorgias et Protagoras insistent tellement sur la différence entre un bon et un mauvais usage de la persuasion,

pourquoi Protagoras pose ce concept du meilleur et pourquoi le professeur de rhétorique n'est pas responsable du mauvais usage que font ses élèves selon Gorgias. En effet, nos sophistes font à plusieurs reprises des références à des critères indépendants de la persuasion, des références à l'intention derrière la persuasion qui contribue à la légitimer. Chez Gorgias, cela est présenté à travers la question de la responsabilité de l'orateur. On trouve cette idée dans le *Gorgias*:

"Toutefois, Socrate, il faut se servir de la rhétorique comme de tout autre art de combat. [...] En effet, les maîtres ont transmis à leurs élèves un moyen de se battre dont ceux-ci doivent se servir d'une façon légitime, contre leurs ennemis, contre les criminels, pour s'en défendre, pas pour les agresser. Mais ces élèves font un usage pervers à la fois de leur force physique et de leur connaissance de l'art, ce sont eux qui s'en servent mal!"²⁰⁴

Cet extrait a deux fonctions, d'une part il montre que la rhétorique et donc cet art qui est à l'origine de la persuasion efficace ne légitime pas le but dans lequel elle est utilisée et donc que tout usage de la rhétorique n'est pas acceptable car la rhétorique est un instrument, un instrument de persuasion mais qui peut être utilisé à des fins diverses et donc que le sophiste ne peut pas être accusé d'enseigner ce qu'il enseigne; de l'autre que ce n'est pas le maître mais l'utilisateur de la rhétorique comme art de persuasion qui doit être tenu responsable de l'utilisation qu'il en fait.

Mais nous avons surtout des références à l'idée d'un usage responsable de la persuasion dans la *Défense de Palamède* et dans l'*Éloge d'Hélène*. Dans le premier cas, Palamède est victime d'un usage abusif de la persuasion, d'un usage retords et illégitime et qui donc prive l'accusation de toute valeur, de toute puissance:

"Ainsi son discours n'a pas plus de puissance qu'une injure sans preuve".²⁰⁵

Dans le deuxième cas, l'innocence d'Hélène repose sur le fait que le responsable de son crime est l'émetteur du discours et non pas elle:

"C'est donc l'auteur de la persuasion, parce qu'il a exercé une contrainte, qui est

204 Platon, *Gorgias*, 456 c7- 457 a3 (Brisson, 2011)

205 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 53: *La défense de Palamède* (29, 8-9), Gorgias [DK et U B11a] (Pradeau, 2009)

coupable; et la victime de la persuasion, parce qu'elle a subi la contrainte du discours est accusée sans raison."²⁰⁶

Dès lors, si l'orateur, l'auteur de la persuasion est tenu d'utiliser son art correctement pour qu'il ne soit pas accusé, la persuasion elle-même ne pourra pas être le critère qui distingue le discours droit ou du moins elle ne sera pas le seul. Ce ne sera pas la prouesse technique, la maîtrise du langage qui décidera exclusivement de la vérité de la chose énoncée. C'est enfin ce qui est bien résumé par l'image ambiguë du *pharmakon*²⁰⁷, dans l'*Éloge d'Hélène*. Ce terme associé à la persuasion qui signifie en même temps le poison et le remède, montre bien que la persuasion, même si elle joue un rôle fondamental dans la détermination des valeurs, n'est pas le seul critère. La persuasion et la rhétorique qui la cause peuvent donc être utilisées pour de bonnes ou pour de mauvaises fins. Dès lors, non seulement tout ce que l'on dit ne sera pas acceptable mais tout ce que l'on dit de façon persuasive ne le sera pas non plus. La puissance du discours comprise comme capacité à influencer ne suffit pas à légitimer le pouvoir et le statut du discours supérieur. Mais sur quoi repose alors cet usage légitime de la persuasion?

*

Il semblerait qu'avec Protagoras et Gorgias nous ayons réussi à dépasser le problème de la détermination de l'*orthos logos* en même temps que l'opposition vrai/faux en distinguant le nouveau critère sur lequel repose le pouvoir du langage. Ainsi, nous avons écarté tout élément extérieur ou indépendant du langage lui-même qui viendrait le légitimer et nous avons posé un autre: l'efficacité de la persuasion. Le meilleur discours sera celui qui peut persuader de sa validité en se montrant supérieur à tous les autres et qui a des effets pratiques et non pas celui qui exprimerait ou qui se constituerait par rapport à la vérité. Ainsi, la vérité, comme critère de détermination de l'*orthos logos* est remplacée par la persuasion. Avec cette différence que la persuasion, contrairement à la vérité, n'est pas un critère externe au langage, elle est directement liée à la qualité de l'expression, aux conditions d'énonciation, en somme à tout ce qui peut

206 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 52 *L'éloge d'Hélène* (12, 8-11), Gorgias [DK et U B11] (Pradeau, 2009).

207 "Gorgias de Léontinoi", Fragment 52 *L'éloge d'Hélène* (14-15), Gorgias [DK et U B11] (Pradeau, 2009). Gorgias explicite bien cette double utilisation de la puissance du discours pour le bien et pour le mal à travers l'analogie avec la médecine et l'ambiguïté du terme "*pharmakôn*" que nous avons déjà étudiée.

être considéré comme relevant du langage en un sens large. D'où ce choix n'oblige pas nos sophistes à limiter le pouvoir ni la fonction du *logos*. Nous avons donc bien détaillé en quoi consistait cette puissance du langage et quelles étaient les conditions qui permettaient de la fonder, qui la constituaient. Cela nous a permis de comprendre non seulement quelle était la nature du langage et de son pouvoir compris comme influence agréable, comme magie des mots, mais aussi de poser les conditions de possibilité de celui-ci.

Mais poser l'efficace de la persuasion comme critère de distinction entre les différents *logoi* entraîne un certain nombre de conséquences. D'abord, si "le *logos* tire son pouvoir sur les âmes" selon le mot de Kerferd²⁰⁸, si c'est la capacité qu'a le discours à persuader celle qui détermine la vérité ou la fausseté ou plutôt la validité de ce qui est dit alors, on comprend bien que les valeurs n'auront plus un statut absolu mais relatif, qu'il faut remplacer le vrai par le meilleur et le faux par le pire, que l'on fait de la vérité une valeur relative et non plus un absolu. De même, la sagesse ne pourra plus être rapportée à un certain type de connaissance absolue mais elle se définira comme expertise. Tout cela semble cohérent avec le relativisme protagoréen et la souveraineté que Gorgias accorde au langage.

Donc, le pouvoir persuasif du langage permet à nos deux sophistes de se débarrasser de la normativité de la vérité non seulement de façon négative comme nous l'avons vu dans le premier chapitre mais aussi positivement, en le remplaçant. Pourtant, il semblerait que nous n'ayons pas tout à fait résolu la question. En effet, si la persuasion est ce qui fait qu'un discours soit valable, légitime, alors tout discours persuasif est meilleur. Or, comme nous l'avons vu, cela n'est pas ce que défendent nos deux sophistes. Il doit donc y avoir une possibilité d'introduire une normativité quant au contenu du dire et non pas uniquement du point de vue formel. Chez Protagoras comme chez Gorgias, il y a comme une intention légitime de l'utilisation de la persuasion. Mais comment cela est-il possible si ce n'est parce qu'il reste des traces de cette vérité surplombante, de ces critères absolus que les sophistes ont tant rejeté? Nous sommes donc ici face à une exigence d'universalité ou au moins d'unanimité qu'il va falloir expliquer. Pour ce faire, il sera nécessaire de donner au langage une autre forme de puissance, poser un autre critère de détermination ou mieux analyser les conditions dans lesquelles le discours peut devenir non pas simplement fort mais le plus fort, non pas meilleur mais le meilleur. En somme, il s'agit d'étudier à présent en quel sens un

208 cf. p.137 (Kerferd, 1999)

discours peut prétendre à l'exclusivité, même si seulement de façon temporelle et donc en quel sens on peut poser des vérités et des valeurs en sophistique sans perdre de vue l'importance de la relativité qui semble être une condition de la toute puissance du langage. Cela nous permettra ultimement de défendre la légitimité du discours sophiste et donc la valeur de cette position.

III . Du pouvoir du langage au langage du pouvoir: collectivité et force du discours.

“Car le genre de choses qui, à chaque cité, *paraissent* justes et belles, ce sont celles-là qui le sont pour elle, aussi longtemps qu'elle le décrète ; mais le savant, c'est celui qui, chaque fois qu'un de leurs décrets est pénible pour eux, le fait être, c'est-à-dire *paraître*, bénéfique.”²⁰⁹

Dans cet extrait du *Théétète* où Protagoras parle par la bouche de Socrate nous avons deux causes de détermination des apparences: la cité et le savant, la collectivité et le sophiste. La première définit les valeurs, le second garantit l'ordre en opérant les changements nécessaires aux bons moments. Pour Protagoras, le sophiste ne modifie donc pas les valeurs et les apparences de façon autonome et en vue de son propre intérêt particulier, mais dans un contexte social donné qui norme ou du moins, oriente son action. Ainsi, si le sophiste peut altérer à travers ses discours, les perceptions individuelles et collectives de façon à contribuer à la détermination des critères tels que le juste ou le beau ou le vrai, il le fait toujours au sein d'une communauté, par rapport à d'autres discours déjà existants et acceptés.

Nous avons vu précédemment comment le *logos* pouvait s'imposer, d'où il tirait sa force mais nous n'avons pas pu définir par rapport à cette capacité du langage à agir et à faire agir, ce qui permettait à Gorgias et à Protagoras d'affirmer que certains discours persuasifs étaient préférables à d'autres et donc, ce qui leur permettait d'introduire une certaine rationalité dans le choix du meilleur. Or, il semblerait que nous commençons à distinguer des conditions qui nous autorisent à faire la différence entre un *logos* persuasif et l'*orthos logos*, entre un discours meilleur qu'un autre et un discours absolument meilleur, qui peut prétendre à l'exclusivité. Trouver ces conditions est nécessaire si on veut échapper au formalisme que suppose une conception du pouvoir

209 Platon, *Théétète*, 167c 4-8 (Brisson, 2011)

du langage exclusivement dépendante du dire et attribuer une valeur au contenu du dit.

Que ce soit chez Gorgias ou chez Protagoras, le *logos* persuasif n'aura une vraie valeur que lorsqu'il réussit à convaincre une majorité de personnes. C'est pour cela que la parole du sophiste est fondamentalement une parole publique. Comme nous allons le voir, c'est sur la force de la collectivité que le langage fonde son véritable pouvoir. C'est par rapport à une communauté, à une majorité, que la vérité et les autres valeurs, dont celle du discours du sophiste, peuvent exister. Avec l'accord de la société, le langage en tant que discours, aura une portée normative, il deviendra langage du pouvoir et l'idée du pouvoir du langage devra être prise au sens d'une autorité du langage. Or, si l'on veut cerner en quel sens un contenu du discours peut se dire supérieur à un autre, quelles sont les conditions pour que le langage obtienne un vrai pouvoir, nous devons analyser le statut du langage en démocratie. Il faut ainsi que l'on explicite comment la tension entre discours faible et individuel et discours fort et collectif est à l'origine de la production de valeurs et de la légitimité du *logos*. Si nous réussissons à montrer cela en explorant les conditions de possibilité de cette dernière forme de puissance du langage comprise comme autorité, nous pourrons enfin justifier pleinement l'importance que les sophistes accordent au langage, à la rhétorique : nous pourrons légitimer le pouvoir du langage. En ce faisant, nous nous débarrasserons définitivement de l'exigence de vérité en inversant les rapports de détermination : ce ne sera plus la vérité qui fonde, norme et légitime le langage mais le langage qui pose la vérité.

1. Le discours fort comme discours majoritaire.

Il faut déterminer dans un premier temps comment on peut soutenir et décider de la supériorité d'un discours par rapport aux autres en analysant le rôle du langage en démocratie et par là-même, penser les conditions de possibilité de l'existence d'un discours normatif, du pouvoir normatif du *logos*.

1.1 Discours supérieur et valeurs

Poser cette question de savoir comment un discours peut devenir discours supérieur, normatif revient à s'interroger sur ce qui fait que l'on puisse défendre l'existence de valeurs sociales, éthiques, épistémiques ou autres dans une perspective

sophistique. En effet, les valeurs sont pour nos sophistes et surtout pour Protagoras compte tenu de son relativisme, l'expression d'un certain point de vue sur le monde. Elles peuvent donc être comprises comme des discours que l'on tient et qui ont un statut particulier puisqu'ils norment d'autres discours. Ce sont des *logoi* qui servent de repère à tout un système de connaissances, d'action,... En ce sens, le bien comme valeur par exemple n'est qu'une certaine définition de ce que le bien est dans une certaine perspective. Définition qui permet de normer l'action mais qui a le statut d'une proposition qu'il faut défendre face à d'autres possibles conceptions. Dire comme Protagoras que la cité décrète le juste et le bon²¹⁰ revient donc tout simplement à dire que la cité donne un contenu à la définition du bien, du juste et donc à tenir un discours, une position sur ce qu'il faut comprendre par ses termes. De même, donner à ces définitions une valeur normative et les ériger en critères, est aussi la conséquence du fait de soutenir un certain discours sur le statut des valeurs. Par exemple, on peut dire que la définition du bien doit être universalisable. En ce sens, la position protagoréenne elle-même qui défend que les valeurs ne sont que relatives, ne sont que des discours normatifs parmi d'autres, est une thèse à défendre, comme toutes les autres. Nous avons donc un monde structuré exclusivement par des discours opposés, par des points de vue. Des discours qui sont à l'origine des valeurs et de leur statut. En ce sens on comprend bien le respect que Nietzsche avait pour les sophistes.

1.2 Le pouvoir du discours comme pouvoir de la majorité: un critère démocratique et rationnel

Nous avons donc vu en quel sens on pouvait dire qu'il y a des discours normatifs en analysant le rapport qui existe entre discours et valeurs. Étudions maintenant dans quel contexte cette normativité du discours est décidée.

Protagoras nous dit que c'est la "cité" qui fait des decrets sur la valeur et sur les définitions du juste et du bien. Donc c'est dans l'espace politique que l'on décide du statut des discours. Mais de quelle cité s'agit-il? De quel pouvoir souverain? Protagoras est un penseur politique²¹¹ et un défenseur de la démocratie²¹², On pense notamment au mythe du *Protagoras* dans lequel le sophiste explique que la vertu politique est partagée

210 cf. ci-dessus *Théétète*

211 Pour une étude du vocabulaire employé par Protagoras qui montre son intérêt politique cf. p.22-23 (Dherbey, 2002)

212 Pour une analyse du rôle de la politique dans le rétablissement des valeurs cf. chapitre VII: "La récupération des vertus" (Romilly, 1988)

par tous les hommes et que, dès lors, tous les hommes doivent participer à la vie politique. Donc c'est la cité démocratique qui statue sur les valeurs et qui détermine quels discours sont meilleurs. Mais, qu'est-ce que cela suppose alors du point de vue du pouvoir du langage? Comment comprendre cette référence de Protagoras à la cité? Tout d'abord, cette référence à la cité suppose que la valeur est quelque chose qui se décide et ensuite que cette décision se fait de façon collective, autrement dit, que la valeur d'un discours relève de la volonté de la majorité. Cela est bien ce que Dupréel nous explique: "C'est la cité, c'est-à-dire la collectivité des citoyens, qui est juge de ce qui est bon et correct et de ce qui ne convient point; la loi qu'elle institue parce qu'elle lui paraît juste devient justice par cela même."²¹³ Un discours sera fort ou juste ou légitime parce que la cité le définit comme tel et à travers la cité, c'est le groupe social qui statue. Le *logos* fonde donc la légitimité de son contenu dans l'accord majoritaire de la société. Nous avons ainsi un critère démocratique du pouvoir du langage : le discours fort sera le discours le plus partagé.

Dès lors, nous avons ici une autre interprétation de la théorie de l'homme-mesure, une interprétation d'origine hegelienne,²¹⁴ et qu'Untersteiner²¹⁵ et une grande partie de la postérité a reprise,²¹⁶ qui commence à se profiler. Selon ces interprétations, le terme "homme" n'est pas à comprendre exclusivement comme l'individu mais bien plutôt comme l'être humain, comme le collectif d'hommes. Si celui-ci est la mesure de toutes les choses c'est en tant qu'il décide du bien et du mal, de la vérité et de la fausseté, c'est en tant qu'il statue sur les valeurs. C'est à travers la démocratie que l'homme, en un sens universel, peut décider quelles sont les choses utiles, dont on se sert, les *chrêma* et quelles sont les choses qui relèvent de sa maîtrise. Nous voyons donc que derrière l'introduction de cette notion d'universalité, d'unanimité ou en général d'humanité, apparaît une certaine forme de rationalité. Ainsi, la décision de ce qui sera le discours fort ne se fait pas, contrairement à ce que nous le craignons sans aucune forme de normativité, par la simple persuasion mais à travers ce qui semble être un processus de sélection, de comparaison, de choix. Nous pouvons dès lors réintroduire au moins un certain degré de rationalité dans la légitimisation des discours.

Nous avons donc vu dans ce deuxième temps qu'on statue sur les valeurs et sur

213 p.28 (Dupréel, 1948)

214 cf. p.262 (Hegel, 1990)

215 cf. Untersteiner (1954)

216 cf. Romilly (1988), Dherbey (2002). Pour un résumé des différences entre ses différentes interprétations cf. p.18-22 (Dherbey, 2002)

le pouvoir du discours dans un cadre politique, que c'est l'ensemble de la collectivité qui doit être impliquée dans la décision. Il s'agit maintenant d'explicitier le processus par lequel cette prise de position a lieu et donc de déterminer comment un discours peut devenir discours absolu.

1.3 Comment décider en démocratie?

Si nous voulons comprendre comment un discours peut atteindre un statut supérieur, voire suprême, comment parmi les différents discours qui persuadent l'un d'eux peut s'imposer sur les autres et devenir discours normatif et légitime au plus haut point, il faut étudier comment la décision démocratique se déroule, pourquoi la société choisit un discours plutôt qu'un autre. En somme, il faut se demander comment parmi tous les discours, il y en a qui réussissent à régler tous les autres, à poser des valeurs.

On peut donc dire que les valeurs sociales sont construites à partir des discours les plus persuasifs, qui réussissent à s'imposer, qu'elles sont ces discours. Mais comment un discours s'impose-t-il? C'est tout simplement à travers la capacité qu'il a non pas simplement de persuader mais de persuader une majorité. Ce qui fait que la persuasion puisse vraiment être le critère qui détermine le pouvoir du langage en plus d'une puissance de celui-ci, c'est le fait qu'elle peut faire qu'un discours soit le plus convainquant de tous, qu'il puisse rassembler le plus grand nombre d'opinions. Plus un discours sera persuasif plus il pourra rallier des points de vue et plus il aura des possibilités d'avoir des effets. C'est pourquoi, le but de la persuasion est celui de convaincre mais de convaincre toujours dans un cadre collectif. On retrouve cette association entre persuasion et collectivité dans le *Gorgias*:

"Je parle du pouvoir de convaincre, grâce aux discours, les juges au Tribunal, les membres du Conseil au Conseil de la Cité, et l'ensemble des citoyens à l'Assemblée, bref, du pouvoir de convaincre dans n'importe quelle réunion de citoyens."²¹⁷

et plus tard l'idée est reprise et présentée d'une façon encore plus explicite:

"En effet, l'orateur est capable de parler de tout devant toutes sortes de public, *sa puissance de convaincre est donc encore plus grande auprès des masses* quoi qu'il veuille

217 Platon, *Gorgias*, 452e1-4 (Brisson, 2011)

obtenir d'elles- pour le dire en un mot"²¹⁸

Nous voyons bien à partir de ces deux extraits que le pouvoir de convaincre, la persuasion, a plus de valeur lorsqu'elle agit sur un collectif, sur un certain groupe ou, comme il nous est dit dans le deuxième extrait, que la vraie puissance du langage et de l'orateur se mesure par rapport aux masses. C'est devant les masses que la persuasion devient vraiment efficace, non seulement d'un point de vue technique en ce qu'il serait plus facile de convaincre les hommes lorsqu'ils partagent les mêmes émotions au sein d'un groupe, mais également d'un point de vue final puisque plus on convainc un nombre important d'hommes, plus la portée du discours sera large et plus ses effets seront importants. Persuader c'est donc persuader un groupe ou une instance avec du pouvoir que ce soit la majorité des citoyens, l'autorité juridique, ou autre. La référence au juge, sert à nous montrer que comme dans le cas du procès, le discours à lui seul ne fait pas sa force, c'est le discours en tant qu'il réussit à gagner l'accord de l'instance souveraine.

Mais comment pourra-t-on montrer qu'un discours est plus persuasif qu'un autre? Dans l'affrontement, dans l'agôn entre les différents *logoi*, dans le débat politique. Les valeurs sociales sont le résultat de la confrontation entre plusieurs discours persuasifs qui s'annulent les uns les autres jusqu'à ce qu'il n'y ai que quelques uns. C'est de la confrontation entre les *logoi*, de la guerre de la persuasion qui se joue à échelle politique que le discours fort sortira vainqueur, pourra être posé comme tel. Dès lors, on comprend pourquoi les sophistes se sont spécialisés dans l'éristique²¹⁹, pourquoi ils insistaient tellement sur l'importance de gagner, sur l'idée de la victoire, et si peu sur le fait d'avoir raison dans un débat²²⁰. On comprend pourquoi Gorgias compare la rhétorique avec l'art du combat²²¹. Choisir les discours forts revient à affronter tous les discours dans un combat de persuasion et voir quels sont ceux qui tiennent le mieux les attaques, ceux qui survivent. C'est donc également pour cela que le sophiste se spécialise dans l'art de réduire son ennemi au silence, que le pouvoir du langage

218 Platon, *Gorgias*, 457 a7- b1 (Brisson, 2011)

219 Pour définition et étude de l'importance de l'éristique dans la sophistique cf. p.109-119 (Kerferd, 1999)

ou encore cf. La définition du sophiste comme réfutateur dans Platon, *Sophiste*, 226a5-231c7 (Brisson, 2011)

220 cf. pp. 72-75 (Foucault, 2011)

221 cf. Platon, *Gorgias*, 456c7-e5 (Brisson, 2011) : "Toutefois, Socrate, il faut se servir de la rhétorique comme de tout autre art de combat. En effet, les maîtres ont transmis à leurs élèves un moyen de se battre dont ceux-ci doivent se servir d'une façon légitime, contre leurs ennemis, contre les criminels, pour s'en défendre, pas pour les agresser".

sophistique est aussi ce pouvoir négatif dont nous parlions en I mais réinvesti d'une valeur positive, son but étant d'obliger l'adversaire à sortir du combat. En ce sens, l'*agôn* rhétorique n'est pas une guerre ouverte, irrationnelle et démesurée, elle ressemble plus à un sport avec des règles et un arbitrage juste qui donne raison à l'un ou l'autre parti. L'arbitre étant bien évidemment l'ensemble de la société. Ainsi, débattre dans l'espace publique c'est mettre à l'épreuve critique une certaine position et essayer de la rendre plus forte en sachant que des normes existent et que plus les normes qu'on essayera de changer seront des normes premières, fondamentales, plus on devra présenter un discours puissant pour faire face aux préjugés, aux croyances,... c'est en ce sens que le débat politique, l'affrontement des discours ne sera jamais totalement irrationnel. On voit bien d'ailleurs cet aspect du combat réglé dans le fait que le débat politique est mené dans un cadre bien défini, à l'Agora ou dans l'Assemblée, et dans un contexte normé par les lois existantes.

Dès lors, on comprend pourquoi le langage n'a plus besoin de critères absolus comme la vérité pour se légitimer. Il suffit qu'il puisse convaincre une majorité de la légitimité de son contenu, il suffit qu'il puisse ériger celui-ci en critère social pour qu'il soit légitime.

2. *Kreittôn logos* et *hêttôn logos*: le pouvoir du *logos* comme autorité.

Une fois que nous avons montré que l'on peut poser, dans une perspective sophistique, la supériorité d'un discours par rapport à tous les autres et donc en quel sens on peut dire que la sophistique n'est pas un amoralisme ou un relativisme radical qui réduit les différences au même, nous allons comprendre à présent en quel sens on peut dire que ce discours supérieur peut être considéré comme un discours normatif et le discours moins fort comme un discours révolutionnaire. Ainsi, nous passons d'étudier ce qui fonde le pouvoir du langage à analyser la nature de ce pouvoir, sa portée et ses limites. On passe d'une interrogation portant sur le pouvoir du langage à une autre centrée sur le langage du pouvoir, nous laissons la question de savoir ce qui fait la légitimité du discours pour comprendre en quel sens le discours légitime. En suivant cette démarche, nous verrons comment nos sophistes légitiment le langage aussi du point de vue du contenu et non pas uniquement formellement.

2.1 Le discours normatif : le *kreittôn logos*

Nous avons vu que le pouvoir du langage se fondait sur sa capacité à persuader mais que cette persuasion ne permettait pas à elle seule de défendre la supériorité d'un *logos* par rapport à un autre car tout langage persuasif n'était pas reconnu par nos sophistes comme un langage légitime. Or, voici que Protagoras nous indique comment sont décidées les valeurs qui légitiment l'usage adéquat de la persuasion²²². Ces valeurs sont le résultat d'un accord majoritaire au sein de la cité sur la validité d'un certain discours, c'est cela que nous venons de voir.

Donc on pourrait dire, que l'usage adéquat de la persuasion consiste en l'utilisation de cette force du langage pour convaincre autrui de ce qui est statué par la cité comme étant vrai, bon, juste. Autrement dit, utiliser la persuasion de façon légitime revient à persuader d'un contenu qui se rapporte au discours supérieur. Le langage légitime, sera dès lors un langage plus que persuasif, adéquat aux valeurs. Le sophiste ne peut pas ou plutôt, ne doit pas défendre n'importe quel point de vue, il est en réalité plus un gardien des valeurs sociales qu'un homme amoral qui cherche à renverser l'ordre. Nous avons ici une vision du sophiste d'Abdère qui est plus conservatrice que révolutionnaire. Lorsque le sophiste modifie les perceptions, il le fait par rapport à une normativité même si celle-ci n'est pas absolue, par rapport à une normativité sociale, collective, comme il nous est dit dans l'extrait du *Théétète* que nous avons cité auparavant. C'est en ce sens que Dupréel nous dit que Protagoras « fut, à coup sûr, le moins individualiste, le plus social de tous les penseurs de l'Antiquité »²²³. En réalité, la fonction principale du sophiste est celle de régler le discours individuel, divergent, égoïste par rapport au discours collectif, de remplacer l'impression ou le *logos* local par un global. C'est cela que Protagoras suppose derrière cette idée que le savant « chaque fois qu'un de leurs décrets est pénible pour eux, le fait être, c'est-à-dire paraître, bénéfique. » Comme tout professeur, le sophiste représente cette figure ambiguë au service de l'ordre qui cadre, qui limite et qui oriente tout en donnant les instruments pour un certain degré de rébellion.

Le discours fort universalise ainsi les discours particuliers, en les rapportant à son système de valeurs. Il y a donc quelque chose comme une violence du discours collectif envers le discours particulier en tant que le deuxième est toujours réglé par

222 cf. *Théétète* ci-dessus.

223 p.19 (Dupréel, 1948)

rapport au premier, en tant que le discours individuel est toujours universalisé dans le collectif s'il veut être légitime. Certes, il s'agira d'une violence douce comme celle de l'enlèvement d'Hélène, étant donné qu'elle se fait grâce à la persuasion mais d'une violence tout de même. Si ce n'est plus la volonté de vérité « qui tend à exercer sur les autres discours[...]une sorte de pression et comme un pouvoir de contrainte »²²⁴ selon le mot de Foucault, c'est tout de même le discours lui-même qui, accompagné du soutien de la majorité, contrôle et restreint. Ainsi, le langage est donc également légitimé par rapport à son contenu, ou, en d'autres termes, le contenu joue aussi un rôle dans la détermination de la validité du discours.

Dès lors, le *logos* majoritaire devient un discours normatif, il limite tous les autres discours d'un point de vue éthique, épistémique ou autre et en ce faisant, il pose des conditions d'utilisation de la rhétorique, de la force persuasive du langage. Donc, le langage n'aura plus simplement un pouvoir créateur, ou d'influence mais aussi une autorité. Il ne se légitime pas uniquement, mais il légitime également.

2.2 L'hêttôn logos comme kreittôn logos

Or, ce que nous venons de montrer, limite considérablement l'importance de la persuasion comme critère de détermination de l'*orthos logos*. Il est vrai que chez Protagoras, comme chez Gorgias les discours doivent être rapportés à des valeurs, ils doivent être réglés par rapport à celles-ci pour être légitimes, mais il est également vrai que ces valeurs peuvent et doivent pouvoir changer. Si cela n'était pas le cas, alors Protagoras ne pourrait pas poser son relativisme et le *logos* de Gorgias n'aurait pas un pouvoir divin²²⁵. Il faut donc, comprendre comment ce changement est possible, poser la possibilité pour le discours faible de renverser le discours fort. Cela revient à redonner à la puissance du discours, comprise comme capacité d'influence, l'importance qui lui correspond.

224 p.20 (Dupréel, 1948)

225 Il est vrai que chez Gorgias le problème ne se pose pas de la même façon et au même niveau que pour Protagoras, puisqu'on pourrait penser que même si les valeurs sont absolues le langage peut tout de même persuader de la légitimité de la position contraire cf. *L'éloge d'Hélène*. Mais en réalité la question est tout de même posée car si un discours peut ne pas être considéré comme légitime par rapport à des valeurs figées, ça veut dire qu'on ne peut pas persuader complètement autrui ou soi-même du cas contraire, à savoir qu'il est légitime, et donc le pouvoir de persuasion du langage est limité. En effet, soit on ne peut pas persuader quelqu'un des positions qui vont contre les valeurs données comme par exemple penser qu'il est bon de trahir sa patrie et d'abandonner son mari, et donc la magie des mots n'a pas ce caractère absolu que Gorgias lui attribue et qui est nécessaire pour disculper Hélène, soit on pense que le langage peut persuader de cela et donc il faut accepter que les valeurs puissent changer.

En effet, nous avons déjà vu avec la question des antilogies, que l'une des techniques rhétoriques que Protagoras enseignait à ses élèves consistait à transformer le discours plus faible en discours fort :

« Protagoras dont Eudoxe dit qu'il avait inventé le discours le plus fort et le discours le plus faible et qu'il avait enseigné à ses disciples à rabaisser ou à louer la même personne. »²²⁶

Nous trouvons une référence similaire par rapport à Gorgias :

« Et Tisias et Gorgias ? Les laisserons-nous sommeiller eux qui ont vu que la ressemblance méritait plus d'honneur que le vrai ? Par la force de leurs discours, ils font paraître petites les choses grandes et grandes les petites, ils donnent à la nouveauté un ton archaïsant et à son contraire, un ton nouveau. »²²⁷

ou encore :

« les orateurs sont en fait les conseillers et [...] ils font triompher leur point de vue »²²⁸

On voit donc bien que Gorgias comme Protagoras prétendent pouvoir à tout moment renverser le *logos* le plus évident ou le plus accepté par un *logos* moins partagé, ils peuvent renverser notre façon de voir les choses. Ainsi, ils ont un pouvoir absolu sur les apparences : peu importe ce que l'orateur dit, il triomphera, c'est bien ce que la troisième citation met en évidence. Des deux autres références, on retient d'abord l'idée que le renversement est radical, que nous passons d'une croyance à la croyance contraire, en supprimant toute objectivité. Point que nous avons déjà suffisamment développé. Ensuite, le fait que les sophistes transforment non seulement les opinions qui relèvent d'une analyse subjective comme le grand et le petit mais aussi les référents partagés comme les critères qui définissent les modes : « il donnent à la nouveauté un ton archaïsant. Ils ont donc bien un pouvoir sur la collectivité. Enfin, on peut interpréter la référence à Gorgias que l'on trouve dans le *Phèdre* de Platon non pas tellement comme supposant que le sophiste altère l'apparence du petit et du grand, du nouveau et de

226 "Protagoras d'Abdère" Fragment 41.b Étienne de Byzance, entrée *Abdère* [DK et U A21] (Pradeau, 2009)

227 Platon, *Phèdre*, 267a6-10 (Brisson, 2011)

228 Platon, *Gorgias*, 456a3-4 (Brisson, 2011)

l'archaïque, qu'il change notre rapport à la chose. Ce que le sophiste modifie c'est simplement le critère lui-même, la valeur, la définition de ces notions. Or, si tous les discours peuvent devenir forts, aucun *logos* n'aura un statut particulier.

Il y a donc certes un discours fort qui est le discours majoritaire mais on ne peut pas garantir l'exclusivité absolue de ce discours, puisqu'il peut à tout moment être renversé par un discours plus faible, par le discours d'un individu ou d'un collectif qui au départ avait moins de soutien, du moment que le discours nouveau réussit à faire basculer la majorité de son côté. C'est finalement ce qu'il faut comprendre derrière la précision de Protagoras dans l'extrait du *Théétète* que nous avons commenté à plusieurs reprises : « à chaque cité, paraissent justes et belles, ce sont celles-là qui le sont pour elle, *aussi longtemps qu'elle le décrète* ». Tout discours a un règne de légitimité temporellement limité, parce qu'il existe une puissance d'auto-détermination de la cité qui dépend des volontés particulières et de leur capacité à se faire entendre. On retrouve donc bien ici la base du fonctionnement démocratique.

Mais si cela est le cas, il y a donc à tout moment le danger d'une violence de l'individu envers la collectivité, d'une domination du collectif par le particulier tout comme auparavant nous avons vu que le particulier était opprimé par le poids de l'unanimité. Il existe la possibilité pour tout individu de s'emparer du pouvoir et de l'utiliser comme bon lui semble. En d'autres termes, il existe la possibilité pour tout discours de devenir légitime et d'imposer une certaine légitimité. Cela suppose que le chaos peut à tout moment détruire l'ordre, que le bien et le mal, le juste et l'injuste vont varier selon l'intention de celui qui parle et dépendre, en dernière analyse, de l'habileté de l'orateur. On comprend alors pourquoi Platon comme Socrate s'inquiétaient pour les conséquences qu'une telle conception pourrait entraîner. Tout le dialogue du *Gorgias* n'est pas tellement destiné à critiquer le sophiste lui-même qui n'oublie pas l'existence de valeurs, l'idée qu'il y a tout de même des façons légitimes d'utiliser la persuasion, mais ses élèves qui eux, font un usage inapproprié de la rhétorique, un usage subversif qui a pour but de déconstruire l'ordre des valeurs. Or, c'est précisément cette instabilité qui permet la libération du sujet. Apprendre l'art de bien parler, apprendre la rhétorique, c'est être capable d'envisager une pluralité de points de vue, d'où l'utilisation des antilogies protagoréennes ou du *paideion* gorgien²²⁹, de savoir défendre ses intérêts, c'est l'idée de libérer l'homme épistémiquement et politiquement en lui donnant la possibilité d'échapper aux déterminations du discours majoritaire.

229 cf. Noël (1989)

« En vérité, Socrate, ce bien est le bien suprême, il est à la fois *cause de liberté* pour les hommes qui le possèdent et principe du *commandement que chaque individu, dans sa cité exerce sur autrui* »²³⁰

Dans cet extrait, Gorgias parle du pouvoir de convaincre comme étant une cause de liberté et un outil de commandement, les deux choses étant liées dans une conception de la démocratie telle que nous l'avons décrite. Nous avons d'ailleurs ici ce que l'on pourrait interpréter comme une prise de position politique de Gorgias : on voit que lui aussi se place dans une perspective démocratique pour développer sa théorie du langage.²³¹ Dès lors, on comprend aussi pourquoi les sophistes prétendaient non seulement enseigner l'art de bien parler mais aussi l'art politique en même temps :

« Mon enseignement porte sur la manière de bien délibérer [...] dans les affaires de la cité, savoir comment devenir le plus à même de les traiter, en actes comme en paroles[...] - Tu m'as l'air de parler de l'art politique et de t'engager à faire des hommes de bons citoyens. - C'est tout à fait, Socrate, dit-il, l'engagement que je prends.»²³²

En effet, les deux arts sont liés car, d'une part et comme nous l'avons déjà vu, celui qui domine la rhétorique domine tous les autres arts²³³, d'autre part, le pouvoir du langage trouve son expression maximale dans un cadre politique, lorsqu'il s'adresse à un collectif. Donc celui qui est puissant dans son *logos*, celui qui peut rendre son *logos* puissant sera tout aussi puissant socialement et politiquement. Ainsi, si nos sophistes promettaient la gloire et le succès en échange de l'argent qu'ils recevaient,²³⁴ c'était parce qu'ils formaient d'excellents orateurs et donc parce qu'ils donnaient la possibilité aux jeunes hommes d'avoir le pouvoir de la parole, non seulement le pouvoir symbolique des démocraties modernes mais un pouvoir réel puisque dans la démocratie athénienne

230 Platon, *Gorgias*, 452d5-7 (Brisson, 2011). C'est nous qui soulignons.

231 Pour une étude sur le lien historique et idéologique qui existe entre démocratie et sophistique cf. Romilly (1988) ou Untersteiner (1954).

232 Platon, *Protagoras*, 318e4-319a4 (Brisson, 2011)

233 Platon, *Philebe*, 58a6-b2 (Brisson, 2011): "Protarque: Pour ma part, Socrate, j'ai entendu Gorgias dire à de nombreuses reprises que la persuasion l'emporte de beaucoup sur toutes les autres techniques car elle les asservit toutes, volontairement et non par la force, ce qui fait d'elle, de loin la plus éminente des techniques"

234 "Gorgias de Léontinoi" Fragment 6.a. Xénophon, *Anabase* II, 6, 16 sq. [DK et U A5] : "Proxenos de Béotie désira, dès son adolescence, devenir un homme capable d'accomplir de grandes choses, et en raison de ce désir, il donna de l'argent à Gorgias de Léontinoi"

pouvoir de parole et pouvoir politique sont une seule et même chose. Donc le sophiste est précisément cet homme qui a le pouvoir absolu du changement et qui enseigne aux autres les moyens pour l'acquérir. Nous avons dès lors une deuxième représentation du sophiste qui n'est pas celle de l'homme qui a pour fonction la conservation des valeurs, mais du révolutionnaire qui peut altérer l'ordre des choses.

En ce sens, le pouvoir persuasif du langage est premier par rapport au pouvoir normatif qui n'apparaît que comme conséquence du premier type. Le discours et sa capacité à persuader reste bien le critère ultime de vérité, c'est lui qui statue indépendamment, en un certain sens, de la majorité mais uniquement en tant qu'il peut organiser une majorité car pour qu'il soit efficace, il faut qu'il construise un accord. Donc en une certaine façon tout discours persuasif est légitime tant qu'il réussit à persuader une majorité, tant qu'il est vraiment persuasif. Cela peut facilement être déduit de ce que nous venons de montrer ainsi que de ce que nous avons dit en 1.3. La légitimité du langage sera toujours formellement décidée. La normativité du contenu ne sera que le résultat des effets de la matérialité du discours, elle ne sera qu'un effet du dire, un effet sophistique et en ce sens, elle légitimera le discours de façon secondaire.

2.3 Entre le *kreittôn logos* et l'*hêttôn logos* l'*agôn* : dépasser la violence du discours ou comment construire une vraie légitimité?

Nous avons dit dans un premier temps que le langage majoritaire était le langage normatif et donc qu'il y avait un discours fort qui dominait les autres discours, les légitimait. Dans un deuxième temps, nous avons vu que cependant, tout discours minoritaire pouvait devenir le discours le plus fort à tout moment et qu'en ce sens, le discours fort n'avait qu'un pouvoir relatif, une autorité limitée."On voit donc se faire jour ici ces deux types d'intérêts [exprimés par deux discours différents]: celui de l'individu et celui de l'État"²³⁵, selon le mot de Hegel. Comment alors articuler ces deux points et rendre l'équilibre précaire entre *kreittôn logos* et *hêttôn logos* possible? Comment dépasser la tension entre l'individuel et le collectif, entre la fonction conservatrice et le rôle révolutionnaire de la figure du sophiste? En somme, quelle est la fonction du langage en démocratie?

En réalité, c'est dans le cadre démocratique de la confrontation que l'on va

²³⁵ p. 249 (Hegel, 1990)

dépasser cette tension dialectique entre discours de l'individu et de la collectivité, que l'on va distribuer le discours faible et le discours fort selon ce que nous avons dit en 1.3. On trouve ainsi un équilibre précaire entre les normes établies et les modifications nécessaires. Parfois celles-ci sont nécessaires pour que l'ordre puisse exister, parfois elles viennent subvertir l'ordre. Mais c'est précisément dans cet entre-deux, dans le débat antagonique entre ordre et chaos que la démocratie, et le pouvoir du langage compris comme autorité peuvent exister. C'est en ce sens que pour Hegel, la sophistique est le moment de la pensée humaine où le particulier peut s'universaliser. Ainsi « Le but de l'État est l'universel sous lequel est saisi le particulier ; c'est cette culture que les Sophistes ont répandue »²³⁶. C'est le moment où la confrontation des contraires aboutit à une unanimité.

Dans *Les Sophistes*, Dherbey en suivant Untersteiner explique comment en réalité la théorie de l'homme-mesure peut être comprise en un troisième et dernier sens si nous n'attribuons pas au terme « homme » exclusivement la valeur subjective ou universelle mais les deux en même temps. Ainsi, ce n'était pas parce que, comme le prétend Hegel, Protagoras ne distinguait pas entre le sens de l'homme individuel et de l'Homme universel²³⁷ qu'il ne précise pas sa formulation, mais c'est plutôt que Protagoras joue, en bon sophiste, avec le double sens du mot. Cela nous permet de penser les deux sens comme « deux moments d'un processus dialectique »²³⁸. C'est donc à travers la confrontation que le discours de l'homme individuel devient discours de l'homme universel. La violence est ainsi réduite ou orientée par la création d'un espace qui permet la possibilité de débattre.

Dès lors, on comprend le double rôle de la figure du sophiste comme révolutionnaire et gardien de l'ordre. Les discours sont toujours pris dans cet entre-deux avec d'une part une charge culturelle, de valeurs et de l'autre, la volonté du nouveau. On retrouve l'ambiguïté du rôle du sophiste dans l'ambiguïté du rôle du *logos* et cette ambiguïté doit être mise en rapport avec celle de la connaissance, celle du monde, de la réalité, en somme avec l'instabilité que suppose une vision relativiste ou tragique du monde. On comprend également un peu mieux comment il est possible que les deux sophistes se réfèrent à des critères qui viennent limiter la légitimité du discours et l'intention de celui qui parle tout en affirmant la toute-puissance du langage. Le langage

236 p. 244 (Hegel, 1990)

237 p. 262 (Hegel, 1990)

238 Nous reprenons la traduction de Dherbey p. 22 (2002). Pour la version originale et une défense plus développée de cette position cf. p.82 (Untersteiner, 1954)

est puissant et peut à tout moment tout renverser mais ce renversement est difficile à cause de l'existence de critères qui étaient déjà en place. Dès lors on peut dire que le langage est maître et servant en même temps, il a une puissance divine mais non pas démesurée, irrationnelle.

Nous avons étudié l'aspect normatif du langage et donc le pouvoir du langage par rapport au statut du langage du pouvoir, ainsi que les conséquences que cet aspect entraîne. Conséquences politiques et surtout conséquences par rapport à la détermination de la valeur du discours. Cela nous a permis de voir que non seulement le langage se légitime en devenant un langage fort, un langage accepté par la majorité mais qu'une fois que son contenu est accepté, celui-ci devient la norme de tous les autres discours, il devient critère. Dès lors, nous avons réussi non seulement à ne pas faire dépendre la légitimité du langage de critères absolus mais aussi de critères qui lui seraient extérieurs. Le langage se légitime tout seul en tant qu'il est l'instrument grâce auquel on décide de la valeur normative des discours et donc des valeurs elles-mêmes. De même, nous avons vu que tout discours suffisamment persuasif peut devenir discours normatif. Le langage peut ainsi être dit tout-puissant.

*

En analysant le statut et la fonction du langage en démocratie, nous avons donc réussi à comprendre en quel sens il pouvait exister une persuasion légitime et une persuasion illégitime. La persuasion légitime sera celle qui suit une certaine exigence éthique, épistémique ou autre, l'illégitime, celle qui va contre ces exigences. En ce sens l'orateur est bien responsable de son discours et peut être inculpé. Or, si l'on peut parler d'exigence normative c'est en tant que nos deux sophistes croient en l'existence de valeurs mais de valeurs relatives qui dépendent de l'accord de la majorité des citoyens et non pas de valeurs absolues.

Poser une valeur revient à poser un discours normatif. Or, nous avons vu qu'un discours, s'il veut avoir une puissance normative, doit posséder la puissance d'influence au plus haut point. Il ne s'agit pas tellement de pouvoir persuader pour être légitime mais de pouvoir persuader au plus haut point pour pouvoir légitimer. Cela semble logique, si les valeurs et donc l'exclusivité d'un discours sont décidées par la majorité, le discours normatif sera le discours qui réussit à rassembler une majorité d'avis et donc, le

discours qui sera le plus persuasif. Dès lors, comme nous l'avions déjà supposé, la persuasion seule ne suffit pas à légitimer la validité d'un discours il faut deux conditions qui viennent la compléter: l'excellence de celle-ci et sa portée publique. C'est donc à travers le pouvoir du langage compris comme capacité du langage à convaincre publiquement et au plus haut point que l'on peut poser le pouvoir du langage comme autorité, comme critère normatif et donc que l'on peut légitimer également le contenu de certains discours. Mais si c'est la persuasion qui fonde la légitimité en convainquant la communauté, la distinction entre persuasion légitime et illégitime que nous avons posée peut sembler trouble. En effet, elle n'est pas tout à fait définie parce qu'elle est, tout comme les valeurs, conventionnelle, la légitimité se décidera toujours de l'intérieur d'une théorie, jamais absolument. Donc ultimement, c'est bien le langage et son pouvoir d'influence qui posent la légitimité du discours. Nous avons enfin réussi à fonder la valeur du langage, du parler et donc la valeur du discours sophiste en général et de la position sophistique sur le *logos* en particulier, d'un point de vue non seulement formel mais aussi du point de vue du contenu. On a pu faire cela en analysant le rapport qui existe entre détermination formelle et détermination du contenu dans le cadre politique: en somme, le contenu d'un discours est légitime parce qu'il est formellement plus fort au point de convaincre la majorité.

Dès lors, le pouvoir du langage nous permet de déterminer l'utile, le vrai, le bien, le juste et tous les autres critères. Ainsi, nous comprenons que la vérité puisse redevenir un critère de normativité mais par une décision de la majorité et non pas en vertu d'un axiome épistémologique absolu. On peut bien dire que le vrai doit régler l'épistémologie, que la connaissance doit s'adapter à cette exigence de vérité mais non pas au sens où les philosophes l'entendent. Ce n'est qu'en un sens relatif que la vérité pourra normer les choses, puisque le rapport entre vérité et *logos* sera ainsi inversé. Nous avons donc réussi à poser la toute-puissance du langage et son indépendance vis-à-vis des autres critères.

Nous étions partis du problème de savoir comment il était possible de légitimer le pouvoir du langage, son autorité, mais aussi, d'une façon plus fondamentale, de savoir comment on pouvait parler et parler d'une façon utile, du moment que l'on renonçait à tout critère normatif absolu, à la valeur de vérité. Or, nous avons dépassé cette difficulté en nous plaçant à l'intérieur de la perspective sophistique et en conférant

avec Protagoras et Gorgias toute une série de puissances, de capacités au langage qui légitiment son existence tout comme son statut. Ainsi, nous avons d'abord distingué le pouvoir démiurgique du langage qui nous permettait de structurer le réel et l'univers psychique. À partir de là, nous avons refondé la possibilité de parler du monde et de faire sens en remplaçant le lien d'équivalence symbolique entre ce qui est dit et ce qui est par un lien d'identité. Mais en rétablissant la possibilité du dire, nous n'avions pas pour autant trouvé un critère qui nous permettait d'attribuer de la valeur au dire ou au dit. Nous avons résolu ce point après avoir étudié une autre puissance du discours liée à sa capacité à persuader. C'est en tant que le discours a du pouvoir sur autrui, un pouvoir d'influence similaire au pouvoir magique, que certains *logoi* seront meilleurs que d'autres: les *logoi* persuasifs. Enfin, si on voulait défendre comme le font Protagoras et Gorgias, la possibilité de tenir un discours qui puisse être supérieur à tous les autres, un *orthos logos*, et donc si on voulait ne pas réduire le droit du discours à sa force, à son pouvoir de persuasion, et légitimer non seulement la force du dire mais aussi son contenu, il fallait régler cette persuasion, lui imposer des restrictions ou plutôt des conditions. Ainsi, si l'on veut légitimer ultimement un discours, si on veut tenir une position, il faut non seulement persuader, mais persuader une majorité dans un cadre démocratique. C'est à travers la force que lui confère la majorité, que le *logos* devient dès lors, normatif. À travers le pouvoir de persuasion du langage, celui-ci obtient, dans un contexte politique, un pouvoir normatif, une certaine autorité sur les autres *logoi*.

Nous avons donc pu dépasser l'exigence de vérité et la normativité que supposait l'existence de valeurs absolues pour valider un discours sans pour autant nier l'utilité du *logos*, en distinguant trois formes d'efficace pratique du langage, que nous avons présentées comme trois puissances: le *logos* crée, persuade et norme. Ce qui nous a donc permis de sortir de l'impasse à laquelle nous étions parvenus en I, c'est la conception du langage comme acteur avec des conséquences pratiques, c'est la performativité du langage en un sens large, le fait que dire soit faire, le fait que parler exprime, exemplifie et légitime en même temps le dit et le pouvoir du langage. Dès lors, le langage norme parce qu'il persuade, il persuade car il agit sur autrui, il agit parce qu'il crée des rapports. Tout cela nous a amené à comprendre que le langage chez les sophistes a un autre statut: il n'est pas seulement un instrument. D'abord, s'il est considéré comme tel, il sera moins un instrument épistémique, au service du savoir, qu'un instrument pratique, au service de l'utile. Ensuite, si on dit que le langage est plus qu'un instrument c'est parce que son pouvoir lui permet de devenir critère, le pouvoir du

langage permet au contenu d'un certain discours de se poser en critère. Donc le langage peut exister et être puissant, indépendamment de l'exigence de vérité, ou plutôt, précisément parce qu'il n'y a pas de vérité. Mais il faut préciser ce point. Dans la sophistique, le langage ne se situe pas dans un espace hors-vérité, il ne supprime pas toute référence et toute forme de normativité, mais il modifie le statut de celle-ci. En refusant l'absoluité des critères, il laisse une place à la décision collective, et au pouvoir du langage sans pour autant réduire tout ordre à un nihilisme ou à un relativisme absolu. Dès lors, on peut continuer à parler de vérité, tant qu'on entend par là quelque chose de relatif et non plus d'absolu, tant qu'on considère la vérité comme une valeur parmi d'autres, la conséquence d'une décision et non pas comme l'objectif ultime et exclusif de la connaissance. C'est pourquoi, ce n'est plus le langage qui est soumis à la vérité mais la vérité qui est soumise à l'efficace pratique du langage. Le pouvoir du langage dépend donc de la puissance de celui-ci, se fonde sur ses capacités.

Conclusion:

La question que l'on avait posée au début de notre étude sur le pouvoir du langage chez Protagoras et Gorgias, était celle de savoir comment il était possible d'attribuer au *logos* un pouvoir absolu, presque divin, tout en niant la valeur de vérité. En effet, dans une perspective philosophique classique, c'est en tant que le langage dit le vrai selon un certain nombre de règles, c'est en tant que celui-ci remplit sa fonction d'instrument de connaissance qu'il a de la valeur et que son existence est justifiée. Le problème qui se posait, dès lors, à la sophistique était le suivant: si l'on refuse de faire de la vérité un critère absolu, normatif qui nous permet de déterminer la légitimité de l'existence de certains discours, alors il est impossible de fonder la valeur du langage. Le but de ce travail était donc de montrer comment il était possible de penser un langage puissant, utile et légitime sans devoir nous référer à des critères absolus et étrangers au langage lui-même.

Or nous avons vu que si le langage peut exister, avoir de la valeur et du pouvoir pour Protagoras et pour Gorgias, sans que l'on doive faire appel au caractère normatif de la vérité, c'est en tant que le *logos* n'est plus pensé comme un instrument de recherche, comme un moyen, mais comme une cause, c'est en tant que dire est conçu comme un acte qui a des effets. Ainsi, ce qui permet aux deux sophistes de dépasser l'exigence de vérité, c'est un changement de perspective, un retournement radical dans la façon de comprendre la nature, l'utilité et la fonction du langage. C'est l'intérêt que les sophistes portent à la matérialité du discours, à sa capacité à agir et à son efficace ce qui nous permet de concevoir un langage philosophiquement pertinent, mais qui n'est pas soumis aux critères de la philosophie. C'est donc parce que le *logos* est pensé comme acte et que sa légitimité s'évalue par rapport à son efficace, que le discours peut se passer de la normativité de la vérité pour exister et avoir de la valeur.

En effet, on peut déduire toute une série de puissances, de capacités propres au *logos* qui permettent de fonder la légitimité de cette conception du langage comme acte. Ainsi, nous avons étudié en quel sens on peut dire que le langage a du pouvoir en sophistique, en posant tout au long de notre travail, un certain nombre de puissances du *logos*. Nous avons défendu l'existence d'un pouvoir du langage compris comme l'ensemble de possibilités ou de capacités de celui-ci. En ce sens, nous avons d'abord distingué une puissance négative du langage, la puissance de réduire l'adversaire au silence. Nous avons déduit cette force et cette fonction du langage de l'étude que nous

avons menée sur la manière dont Protagoras et Gorgias rejettent le caractère normatif des critères absolus. Pourtant, cette force négative du discours, ne nous permettait pas de fonder la légitimité du *logos*, elle ne garantissait que l'impossibilité de soutenir la légitimité du discours contraire, ce qui n'était pas suffisant d'un point de vue philosophique. C'est pourquoi, nous nous sommes centrés sur les puissances positives du discours. Ainsi, nous avons vu que le langage du sophiste a d'abord une puissance démiurgique, qu'il est créateur. Ensuite, nous avons étudié la capacité qu'a le langage selon les sophistes à persuader autrui et donc le pouvoir d'influence du *logos*. Enfin c'est en élargissant la fonction du pouvoir d'influence du langage et en posant les conditions de possibilité de celui-ci que nous sommes parvenus à analyser la nature politique du *logos*. C'est alors que le pouvoir d'influence du langage nous a permis de poser le pouvoir politique du *logos*, que de la puissance persuasive du *logos* on a déduit une dernière puissance du langage, la puissance normative. Dès lors, dire que le langage agit revient à dire qu'il crée, persuade et norme.

Chacune de ces puissances, nous a permis de légitimer le langage d'un certain point de vue. Avec la puissance démiurgique ou créatrice nous avons refondé la possibilité de parler, possibilité que nous avons détruite en refusant une conception de la vérité comme vérité-correspondance: c'est parce que le langage pose les êtres, structure l'expérience et règle notre rapport au monde que l'on peut parler et parler du monde sans pour autant devoir affirmer que le langage doit être normé par rapport à celui-ci. D'autre part, grâce à la puissance persuasive du langage, nous avons pu réintroduire un critère de différenciation entre les discours qui nous donne la possibilité de poser l'existence de différentes valeurs et donc la possibilité de soutenir le discours et la position sophiste elle-même d'un point de vue formel: c'est en tant qu'un discours est plus persuasif qu'un autre, qu'il est meilleur, préférable. En ce sens, la puissance persuasive vient remplacer le rôle que la logique joue dans une perspective philosophique. Celle-ci règle la valeur du *logos* du moment que l'on fait de la vérité-cohérence un critère de légitimité du discours. Enfin, nous avons réussi à légitimer également la valeur du *logos* par rapport à son contenu et non pas seulement d'un point de vue formel en montrant les conditions selon lesquelles un discours peut devenir supérieur à tous les autres. Nous avons ainsi étudié en quel sens la puissance persuasive du langage pouvait légitimer un discours absolument, au point de l'ériger en discours normatif. C'est donc la puissance normative du *logos* qui nous permet en dernière instance de refonder l'existence et le pouvoir de celui-ci. Distinguer cette puissance

normative du langage nous a permis de dire que le langage a du pouvoir de deux façons différentes: le langage a du pouvoir au sens où il a des capacités qui le rendent puissant certes, mais également au sens où c'est lui qui décide des valeurs. Le langage a du pouvoir parce qu'il a une autorité, parce qu'il est premier dans la détermination des valeurs. Dès lors, on peut bien dire que Protagoras comme Gorgias, accordent au *logos* un pouvoir surplombant en tant que celui-ci a toute une série de capacités qui lui permettent de jouer un rôle fondamental dans la détermination des valeurs en général et de sa valeur en particulier. Le langage est caractérisé par des puissances que l'on a déduites à partir d'une analyse de sa nature, qui le définissent et qui légitiment son existence et sa valeur, sans qu'il n'y ait aucune nécessité de se référer à des critères extérieurs. Nous avons donc en ce sens réussi à poser l'indépendance absolue du langage par rapport aux autres critères. C'est pourquoi, on peut dire que l'on assiste chez les sophistes à un renversement du rapport qui lie langage et vérité : ce n'est donc plus la valeur de vérité qui décide de la légitimité du langage mais c'est le langage qui définit la valeur de vérité. Les sophistes peuvent donc nier l'existence de la vérité ou de tout critère absolu et continuer à attribuer du pouvoir au langage étant donné que le langage se légitime indépendamment de tout critère extérieur, qu'il définit ses propres exigences.

En donnant ce rôle principal au langage les sophistes en tant que philosophes hors philosophie, nous obligent à renoncer à une approche épistémique qui a pour but d'atteindre la vérité, ils nous forcent à remettre en question toute un ensemble de critères normatifs et avec ceux-ci une façon de comprendre la philosophie. En ce sens, les sophistes sont bien ces penseurs révolutionnaires qui rejettent toute prétention à une véritable connaissance comprise comme connaissance exclusive, et absolue, comme connaissance de vérité. Dès lors, on comprend pourquoi dans une telle perspective, penser en sage, en *sophos*, revient à penser comme rhéteur sur le langage et sur son pouvoir et non pas à chercher la vérité ; on comprend pourquoi l'interrogation sur le langage doit occuper une place centrale et en quel sens, celle-ci peut être un biais pour remettre en question les fondements du savoir. Étudier le pouvoir du langage chez Protagoras et Gorgias nous a ainsi permis de concevoir une autre façon de penser le savoir et la philosophie.

Bibliographie

I. Sources primaires.

1.1 Extraits de Protagoras et de Gorgias

- *Les présocratiques*, "Les sophistes": Protagoras, Gorgias. J-P. Dumont, Bibliothèque de la Pléiade, n° 345 (Paris, 1988).
- *Les Sophistes*, vol. I : "Protagoras d'Abdère" et "Gorgias de Léontinoi" et vol. II: "Discours doubles". Sous la direction de Jean-François Pradeau, GF Flammarion (Paris, 2009)

1.2 Autres

- *Les présocratiques*, "Parménide", J-P. Dumont, Bibliothèque de la Pléiade, n° 345, (Paris, 1988).
- Platon, *Oeuvres complètes*: "Cratyle", "Euthydème", "Gorgias", "Philèbe", "Protagoras", "Sophiste", "Théétète". Sous la direction de L. Brisson, Flammarion, édition revue (Paris, 2011)
- Quine, *Word and Object, (Le Mot et la Chose)* Cambridge: MIT Press, New edition (Massachusetts, 2013).
- Aristote, *Oeuvres complètes*: "Analytiques", "Sur l'interprétation", "Réfutations sophistiques", "Métaphysique", "Éthique à Nicomaque". Sous la direction de P. Pellegrin, Flammarion (Paris, 2014)
- Héraclite, *Fragments*- texte grec et traduction, suivi de *Héraclite et l'harmonie*. F. Roussille, Editions Findakly (Paris, 2014).

- Hume, *Enquête sur l'entendement humain*. Michel Malherbe, VRIN, édition bilingue (Paris, 2008)

II. Sources secondaires.

2.1 Études sur les sophistes et la question du langage dans l'Antiquité

- E. Dupréel: - *La Légende Socratique et les sources de Platon*: "Le Thème "Katà Brachù Dialégesthai"", les Éditions Robert Sand (Bruxelles, 1922)
- *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*: "Protagoras", "Gorgias", Éd. du Griffon (Neuchâtel, 1948)
- M. Untersteiner: *I sofisti: (Les sophistes)* Mondadori Bruno (Torino, 1954)
- M. Foucault: *L'ordre du discours*, Gallimard (Paris, 1971)
- B. Cassin: *Le plaisir de parler, études de sophistique comparée*: "Du faux ou du mensonge à la fiction (De pseudos à plasma)" (B. Cassin) et "La notion de Kairos" (A. Tordesillas), Éd. de Minuit (Paris, 1986).
- J. de Romilly: *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Le Livre de Poche, PUF, collection: Antiquité (Paris, 1988).
- G.W.F. Hegel: *Leçons sur l'histoire de la Philosophie*: Tome II, *La Philosophie grecque: Des Sophistes aux Socratiques*: "Les Sophistes", VRIN, traduction et notes par Pierre Garniron (Paris, 1990)
- B. Cassin: *L'effet sophistique*, Gallimard, DL (Paris, 1995)
- G. Br. Kerferd: *Le Mouvement sophistique*, trad. A. Tordesillas et D. Bigou, collection: Histoire de la Philosophie, VRIN (Paris, 1999)
- G.R. Dherbey: *Les sophistes*: "Protagoras", "Gorgias", PUF- Que sais-je?,

cinquième édition (Paris, 2002)

- M. Foucault: *Leçons sur la Volonté de Savoir: Cours au Collège de France de 1970-1971*, suivi de *Le savoir d'Oedipe*, Gallimard Seuil (Paris, 2011)

2.1 Études sur d'autres auteurs

- P. Aubenque: *Études sur Parménide*. Tome II " Syntaxe et sémantique de l'être", VRIN (Paris, 1987)
- D. Sedley: *The midwife of Platonism*, Text and subtext in Plato's Theaetetus, (La sage-femme du platonisme, texte et sous-texte du *Théétète* de Platon), Oxford University Press, deuxième édition (Oxford, 2011)
- D. El Murr: *La mesure du savoir: études du Théétète de Platon*: "Comment ne pas interpréter un fragment philosophique: Le dialogue avec Protagoras" (M-A. Gavray) et "Héraclite et la Réfutation de Théétète" (J. Gosling), VRIN (Paris, 2013)
- P. Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote: Essai sur la problématique aristotélicienne*, Quadrige PUF, sixième édition (Paris, 2013)

III. Articles.

3.1 Articles sur Gorgias et Protagoras

- J. de Romilly: "Gorgias et le pouvoir de la poésie", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 93, pp. 155-162 (1973)
- R. Bett: "The Sophists and Relativism", (Sophistes et Relativisme), *Phronesis* 34, 139–169. (1989)
- M-P. Noël: « La persuasion et le sacré chez Gorgias », *Bull. de l'Ass.*

Guillaume Budé, p. 139-151 (1989)

« L'enfance de l'art : plaisir et jeu chez Gorgias », Bull. de
l'Ass. Guillaume Budé, p. 71-93 (1994)

3.2 Articles sur d'autres sujets et auteurs

- Austin, „How to do things with words“ (Quand dire c'est faire), Oxford University Press (1962)
- G. Anagnostopoulos: „The Significance of Plato's "Cratylus" (Le sens du „Cratyle“ de Platon), The Review of Metaphysics, Vol. 27, No. 2, pp. 318-345 (Déc. 1973)
- M. F. Burnyeat: - „Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy“ (Protagoras et l'auto-réfutation dans la Philosophie Antique Grecque), The Philosophical Review, Vol. 85, No. 1, pp. 44-69 (Jan, 1976)
- „Protagoras and Self-Refutation in Plato's Theaetetus“ (Protagoras et l'auto-réfutation dans le *Théétète* de Platon), The Philosophical Review, Vol. 85, No. 2 (Avril, 1976)
- V. Pirenne-Delforge: "Le culte de la persuasion. Peithô en Grèce ancienne" Revue de l'histoire des religions, tome 208 n°4, pp. 395-413. (1991)

Table des matières

<i>Le Pouvoir du langage chez Protagoras.....</i>	<i>1</i>
Introduction.....	3
Première Partie: Le refus de l'absolu comme condition du pouvoir du langage.....	7
I. Nier l'existence de la vérité absolue.....	9
1) L'homme mesure ou la vérité multiple.....	9
1.1 Le relativisme de Protagoras	10
1.2 Vérité multiple et pouvoir du langage.....	13
2) La dévalorisation du vrai comme critère.....	14
2.1 La vérité chez Gorgias.....	14
2.2.Langage et vérité, deux domaines indépendants.....	16
II.Pouvoir tout dire: le dépassement logique.....	19
1) Les Antilogies comme une anti-logique?.....	20
1.1 Les Antilogies.....	20
1.2 Du relativisme à la déconstruction logique.....	23
1.3 Logique, vérité et langage.....	25
1.4 Limite des antilogies: un langage pluriel mais sans pouvoir.....	27
2) Les sophismes comme échec de la logique.....	28
2.1 Le sophisme comme subversion logique.....	28
2.2.Le sophisme comme règne du langage.....	31
2.3.Un pouvoir du silence?.....	33
3) Structure du langage, structure du monde: une vraie négation de la logique?.....	33
3.1 Un dépassement de la logique sans négation.....	34
3.2 Structure du langage, structure du monde.....	37
III. Une ontologie contradictoire et éclatée : la destruction du monde.....	40
1) L'être insaisissable ou l'impuissance du langage à dire ce qui est.	41
1.1 Le relativisme de Protagoras à l'origine de la destruction de l'ontologie....	42
1.2 Gorgias et l'implosion ontologique.....	44
1.3 L'impossibilité de parler sur un monde détruit.....	48
2) Incapacité à communiquer ce qui est par la nature du langage	50
2.1 L'hermétisme du langage de Gorgias	50
2.2 Protagoras : un langage simple pour un monde complexe	53
2.3 L'incapacité du langage à exprimer l'être comme limite du pouvoir du langage ?	54
3) Référence, réalité, signification: comment fonder le sens?	54
3.1 « Parler pour parler »	55
3.2 Du langage insignifiant au signifiant sans signifié : la déconstruction du sens	58
3.3 Le langage sans réalité : quel critère de l' <i>orthos logos</i> ?	59

Deuxième partie : Les nouveaux fondements du pouvoir du langage.....	64
I. Refonder le réel, refonder le langage: rétablir la possibilité de parler.....	66
1) Une autre conception du sens. Un langage qui ne prétend pas à la vérité.....	67
1.1. Changer de perspective: parler au-delà de l'exigence de vérité.....	67
1.2. Dépasser l'essence ou le sens sans référence.....	71
2) Le discours n'est pas tellement un contenu comme un acte.....	72
2.1. La performativité.....	72
2.2. Poser l'être et reconstruire la référence à partir du langage.....	76
2.3. Parler du monde.....	77
3) Le pouvoir constructif du langage.....	79
3.1 Langage et structure du réel.....	80
3.2 Langage et psychagogie.....	83
II. L'efficace pratique de la persuasion: Légitimer le discours fort	87
1) La force persuasive du langage ou l'utilité de tromper.....	88
1.1 L'utilité de la persuasion.....	88
1.2 La Magie des Mots.....	90
1.2.1 La persuasion ou le pouvoir magique du langage.....	90
1.2.2 Une parole magique et irrationnelle.....	92
1.2.3 Magie ou plaisir de la persuasion.....	94
1.2.4 Magie, illusion, vérité.....	96
1.3 De la magie à la technique: l'art de persuader.....	97
1.3.1 Une technique rhétorique.....	98
1.3.2 La forme.....	99
1.3.3 La logique.....	100
1.3.4 Les conditions externes.....	101
2) Le meilleur ou le pire: faire de la puissance persuasive un critère.....	103
2.1 La persuasion comme critère.....	103
2.2 Le statut des valeurs.....	105
2.3 Les limites du pouvoir du langage compris comme puissance persuasive..	106
III. Du pouvoir du langage au langage du pouvoir: collectivité et force du discours	110
1) Le discours fort comme discours majoritaire.....	111
1.1 Discours supérieur et valeurs.....	111
1.2 Le pouvoir du discours comme pouvoir de la majorité: un critère démocratique et rationnel.....	112
1.3 Comment décider en démocratie?.....	114
2) <i>Kreittôn logos</i> et <i>hêttôn logos</i> : le pouvoir du <i>logos</i> comme autorité.....	116
2.1 Le discours normatif : le <i>kreittôn logos</i>	117
2.2 L' <i>hêttôn logos</i> comme <i>kreittôn logos</i>	118
2.3 Entre le <i>kreittôn logos</i> et l' <i>hêttôn logos</i> : l' <i>agôn</i>	122
Conclusion.....	128
Bibliographie.....	132

